المكتبة الثقافية

١٥٢

الأخلاق والمجتمع

الدكتور زكريا ابراهيم

الدار المصرية للتأليف والترجمة

١ مارس سنة ١٩٦٦

توزيع

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي - الفجالة - القاهرة

تليفون : ٩٠٨٩٢٠ — ٩٠٥١٤٧

المقدمة *

حينما نتحدث عن « الأخلاق » ، فاننا نعنى فى العادة مجموعة القواعد السلوكية التى تسلّم بها جماعة من الناس فى حقبة ما من الحقب التاريخية . ولكن الفلاسفة لم يوافقوا على النظرة الوصفية الى الأخلاق باعتبار أن موضوعها هو تحديد القواعد التى يسلك الانسان بمقتضاها فى الواقع ونفس الأمر ، بل هم قد ذهبوا الى أن موضوعها هو فرض القواعد التى ينبغى أن يحتذيها الانسان فى سلوكه . ومن هنا فقد أبى الفلاسفة أن يجعلوا من « الأخلاق » مجرّد دراسة تقريرية للعادات والسنن والطباع الخلقية السائدة بين الناس ، لأنهم رأوا أن مهمة « الأخلاق » انما تنحصر فى وضع « المثل الأعلى » وبيان « الكمال الأخلاقى » وتشريع « القانون الخلقى » . وهكذا أصبحت « الأخلاق » فى نظر الفلاسفة هى « نظرية المثل الأعلى » أو هى الدراسة المعيارية للخير والشر .

وقد بقيت « الأخلاق » الى عهد قريب مبحثا فلسفيا نظرياً يتداوله الفلاسفة ويخوض فيه علماء الأخلاق التقليدية باعتباره « علما معيارياً » يقوم على الأحكام

التقويمية وقد أدخل الفلاسفة « الأخلاق » ضمن علومهم المعيارية الأخرى ، فوضعوها على قدم المساواة مع المنطق وعلم الجمال ، وقالوا بأن موضوعها هو قيمة « الخير » ، كما أن موضوع المنطق هو قيمة « الحق » ، وموضوع الاستطيقا (أو علم الجمال) هو قيمة « الجمال » . وكانت حجتهم فى ذلك أن « الأخلاق » علم عقلى يدرس ما ينبغى أن يكون ، وأن المشكلة الأخلاقية بطبيعتها مشكلة نقدية تتصل بأحكام القيمة لا بأحكام الواقع . ولما كانت أحكام القيمة لا تخلو من « ذاتيـــة » ، فقد اصطبغت الأخلاق بصبغة فلســـفية شخصية ، وأصبح هدف كل فيلسوف أن يتبنى لنفسه « مذهبا أخلاقياً » جديدا يعارض به الأخلاق القائمة ويحاول من ورائه أن يشرّع لغيره من الناس . ولم يلبث الفلاسفة أن نسوا أو تناسوا أن هناك « حقيقة خلقية » توجد فى استقلال عن أحكامهم التقويمية ، وأن هـــذه « الحقيقة » تتمثل بوضوح فى القواعد التى يأخذ بها الناس أنفسهم فى سلوكهم العادى ، دون أن يحفلوا بآراء الفلاسفة النظرية ومذاهبهم الأخلاقية [1] .

وقد كان من بعض أفضـــال المدرسة الاجتماعيـــة الفرنسية على التفكير الأخـــلاقى أنها بيّنت للباحثين أن

---

(1) Cf. E. Durkheim «Sociolgie et Philosophie», P. U. F., 1951., pp. 112—113.

« الظواهر الخلقية » لا تخرج عن كونها ظواهر اجتماعية كغيرها من ظواهر الحياة البشرية ، وأن هذه الظواهر ان هى الا « قواعد » يمكن التعرف عليها بما لها من صفات خاصة وسمات مميزة ، وأن فى استطاعتنا أن نلاحظها ، ونصفها ، ونصنفها ، ونحاول الوقوف على القوانين التى تفسرها [1] . والواقع أن لكل شعب من الشعوب ـ كما لاحظ دوركايم ـ أخلاقه الخاصة التى عملت على تحديدها تلك الظروف الاجتماعية التى اكتنفت معيشته ، فليس فى استطاعتنا أن نبث فى نفوس أفراده مبادىء أخلاقية جديدة ، مهما كان من سموها وعلو شأنها ، دون أن نشيع بينهم ضرباً من « التفكك الاجتماعى » . وتبعاً لذلك فقد رأى علماء الاجتماع أن السبيل الوحيد لدراسة الأخلاق دراسة علمية انما يكون باخضاع « الظواهر الأخلاقية » للدراسة المنهجية التحليلية التى تراعى فيها « نوعيّة » تلك الظواهر ، مع العمل فى الوقت نفسه على ربط تلك الظواهر بغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى .

وهكذا ظهرت الحاجة الى قيام « علم الاجتماع الخلقى » الذى تنحصر مهمته فى دراسة تلك « الوقائع الخلقية » على نحو ما تتمثل فى العادات والعرف والتقاليد والآداب العامة

---

(1) E. Durkheim : «Division du travail social», Paris, P. U. F., 4e édition, p. XXXVII.

ومعايير الخير والشر وأخلاق الطبقات المختلفة وما الى ذلك من ظواهر وضعية تقبل الملاحظة وتخضع للقياس ويمكن دراستها بشتى الأساليب المنهجية الدقيقة . وبعد أن كانت الأخلاق القديمة تعتمد على ظواهر نفسية ، وتستند الى قوى باطنية ، وتصدر عن أحكام تقويمية ، أصبح « علم الاجتماع الخلقى » لا يرى فى « الظواهر الخلقية » سوى « وقائع اجتماعية » أو قوى خارجية لها وجودها الحقيقى فى صميم المجتمعات البشرية . وبعبارة أخرى ، فان « الأخلاق » لم تعد مجرد أفكار نظرية يضعها الفيلسوف الواحد على النحو الذى يروق له ، وكأنما هو يشرّع للانسانية قاطبة فى كل زمان ومكان ، بل أصبحت «الأخلاق» عبارة عن دراسة وضعية لتلك القوى الخارجية التى تعمل عملها فى سلوك الناس فى هذه البيئة المعينة أو تلك ، وفى هذا العصر المعيّن أو ذاك . ولم يعد منهج «الأخلاق» منهجاً استبطانيا أو حدسيا أو تأمليا نظريا ، بل أصبح منهجاً كمياً استقرائياً يقوم على الملاحظة والاحصاء وما الى ذلك من مناهج علمية دقيقة .

وأما تلك « الوقائع الخلقية » التى يجعل منها عالم الاجتماع الخلقى موضوعاً لدراسته ، فانها ظواهر « نوعية » تتمثل فى القوانين السائدة ، والعادات المتبعة ، والتقاليد المتوارثة ، والأمثال الشعبية ، والحكم المتواترة ، والأعمال الأدبية ، والتصورات الفلسفية ، والمفاهيم الأخلاقية

نفسها . فالباحث الاجتماعى الذى يريد أن يدرس « الوقائع الخلقية » لا يستبعد من حسابه تصورات الفلاسفة ونظريات علماء الأخلاق ، لأنه يعدها بمثابة وثائق هامة تكشف لنا عما يدور بباطن الضمير الخلقى لعصر ما من العصور . حقا ان عالم الاجتماع لا يرى فى نظريات الفلاسفة الأخلاقيين أى تعبير علمى عن « الحقيقة الخلقية » ، لأنه يعرف أنها لا تخلو من طابع ذاتى أو صبغة شخصية أو نبرة عاطفية ، ولكنه يهتم بدراسة تلك النظريات الفلسفية لأنه يرى فيها تعبيراً عن آمال المجتمع ونوازعه الغامضة التى ما زالت فى دور الاختمار . فالمذاهب الأخلاقية هى نفسها ضرب من « الوقائع الخلقية » ، لأنها ظواهر اجتماعية لها دلالتها الخاصة التى نستطيع عن طريقها أن نهبط الى الغور السحيق للضمير الجمعى ، فنقف على التيارات الباطنة التى تعمل فى صميم الحياة الاجتماعية دون أن يكون المجتمع نفسه على بينة من أمرها [1] .

بيد أن عالم الاجتماع الخلقى يريد أن يحرر « الأخلاق » من كل نزعة ذاتية عاطفية ، لكى يجعل منها دراسة موضوعية نستطيع عن طريقها أن نقف على القوانين التى تتحكم فى تطور الظواهر الخلقية . والواقع أن التغير الذى

---

(1) Cf Durkheim : « Sociologie et Philosophie », P. U. F., Paris, 1951, pp. 112—114.

قد يطرأ على نظرة الناس الى الخير والشر ليس مجرد حدث اعتباطى عملت على ظهوره الصدفة البحتة ، كما أنه ليس محض تغير فكرى تسببت فى حدوثه مذاهب الفلاسفة أو نظريات المفكرين ، وانما هو واقعة حتمية ضرورية يمكن التعرف على أسبابها بالرجوع الى الظروف الاجتماعية التى أحاطت بهذا المجتمع أو ذاك . فالظاهرة الخلقية فى نظر علماء الاجتماع الخلقى هى « واقعة موضوعية » تتصف بالشيئية والضغط والجبرية كغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى ، ولكنها فى الوقت نفسه ظاهرة نوعية تحتل فى صميم الحياة الجمعية مكانة خاصة لما لها من سلطة والزام وقدسية . وسنرى فى تضاعيف هذه الدراسة الى أى حد نجح علماء الاجتماع فى دراسة الوقائع الأخلاقية ، والى أى حد استطاعوا أن يربطوا الظاهرة الخلقية بغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى .

الفصل الأول

التصور التقليدى للأخلاق

١ ــ اذا كان من شأن العلم أن يتعلّق دائما بما هو كائن ، واذا كانت كل الأحكام العلمية لا تخرج مطلقاً عن كونها احكاما تقريرية ، فان من شأن الأخلاق (فى صورتها التقليدية) أن تتعلق دائماً بما ينبغى أن يكون ، كما أن من شأن الأحكام الأخلاقية أن تكون أحكاما تقديرية . فالعلم وصفى بطبيعته ، لأنه يهتم بدراسة الظواهر على ما هى عليه ، مع حرصه فى الوقت نفسه على الكشف عما بين تلك الظواهر من روابط وعلاقات . وأما الأخلاق فانها بطبيعتها معيارية ، لأن الغرض الذى تهدف اليه هو تحديد « المثل الأعلى » ، وبيان السبل التى يمكن عن طريقها أن يتحقّق ، ودعوة الناس الى تحقيق الكمال الخلقى . ومعنى هذا أن الأخلاق التقليدية هى أقرب ما تكون الى نظرية عقلية فى الخير والشر ، وان كنا هنا بصدد نظرية تترتب عليها بالضرورة مجموعة من النتائج العملية المعيارية . وقد حاول أحد الفلاسفة الأخلاقيين أن يضع تعريفاً للأخلاق فقال : « ليست الأخلاق مجرد دراسة للعادات والشمائل البشرية ،

وانما هى دراسة لقواعد السلوك يقصد بها تصوير الأخلاق المثلى أو الكاملة . فليس المهم فى الأخلاق ان نعرف كيف يحيا الناس فى الواقع ونفس الأمر ، بل المهم أن نعرف كيف ينبغى أن يحيوا »[1] .

أما اذا حاولنا أن نحصر الصفات المميزة للأخلاق التقليدية ، فاننا سنجد أنفسنا بازاء مجموعة من الخصائص التى تتفرع جميعاً من الطابع المعيارى لتلك « الأخلاق » على نحو ما يتصورها الفلاسفة . وربما كان أهم هذه الصفات جميعاً أن الأخلاق علم نظرى تنحصر مهمته فى الكشف عن « المثل الأعلى » . فليس الغرض الذى ترمى اليه الأخلاق أن تصف لنا نظاما معينا من الوقائع ، وانما كل ما تهدف اليه هو أن تضع مجموعة من « المفاهيم » التى لا تحتاج الى أن تعبّر عن حقيقة موجودة حتى تكون لها كل قيمتها ، أو التى تظل محتفظة بكل قيمتها ، حتى اذا لم تكن مطابقة للواقع على الاطلاق ، بل حتى اذا لم تكن قابلة لأن تطبق عملياً فى الحياة . وقد ارتأى « كَنْت » أنه من العسير أن نقرر أن فعلا أخلاقياً حقيقياً واحداً قد أمكن يوماً أن يحقق بالفعل فى هذه الحياة الدنيا ، كما ذهب أيضا الى أن نفاذ أى عنصر مشتق من التجربة الى صميم الأخلاق هو الكفيل

---

(1) Cf. Boirac : « Cours élémentaire de Philosophie », 2e éd., p. 307.

بأن يفسدها كل الافساد . ومن هنا فقد عمد فلاسفة الأخلاق الى التقريب بين علمهم النظرى المعيارى وبين الرياضيات ، بدعوى أن كلا منهما ، كما قال « رنوفييه » ، لا يمكن أن يتصف بصفة العلم الا اذا استند الى تصورات محضة أو مفاهيم خالصة ، وأن التجربة والتاريخ هى أبعد فى تمثيل القوانين الأخلاقية من الطبيعة نفسها فى تحقيق الأفكار الرياضية (على وجه الدقة والاحكام)[1] .

وتبعاً لما تقدم ، فانه ليس من عمل « الأخلاق » أن تكتشف « القوانين » ، بالمعنى العلمى لهذه الكلمة ، وانما تنحصر مهمتها فى تحديد « **القواعد** » على نحو ما يفعل المنطق . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الأخلاق فى جوهرها تشريع ، أعنى أنه ليس من وظيفتها العلم والمعرفة ، بل التكليف والالزام ؛ أو ربما كان الأصح أن يقال ان المعرفة والتكليف فى الأخلاق شىء واحد . وهكذا يذهب الفلاسفة الى أن « الأخلاق » نظرية وعملية فى وقت واحد ؛ أى هى علم وفن معاً . ولكنها فى رأيهم علم من طراز خاص ، لأنها « علم معيارى » يرتبط بالفلسفة أكثر مما يرتبط بالعلم بمعناه الدقيق .

ويذهب الفلاسفة الأخلاقيون الى أن هذه « القواعد »

---

(1) Ch. Renouvier : « Science de la Morale », Pairs, 1869, t. I., p. V.

لا بد من أن تقوم على طائفة من « المبادىء » بحيث تكون تلك القواعد نتيجة تترتب بالضرورة على هذه المبادىء . ولهذا فقد عنى فلاسفة الأخلاق بحل مشكلة « دعامة الأخلاق » التى تعد بمثابة المشكلة الجوهرية فى « الأخلاق النظرية » . أما عن هذه المبادىء نفسها ، فان الأخلاق المعيارية تزعم تارة أنها قد استخلصتها عن طريق « الاستقراء » من التجربة ، وتقرر تارة أخرى أنها قد توصّلت الى اكتشافها بفضل ملكة حدسية « تشبه ذلك الحدس الذى تعرف به المبادىء فى الهندسة » ، وتقول حينا آخر أنها قد استنبطتها ابتداء من بعض المفاهيم الميتافيزيقية الخاصة كمفهوم « الخير » أو مفهوم « الكمال » .

وأخيراً يلاحظ أن الأخلاق فى صورتها التقليدية تطمع فى أن تكون « كلية » و « مطلقة » ؛ وذلك لأنه لما كانت هذه الأخلاق قد صدرت عن الضمير الانسانى أو العقل البشرى ، فان أوامرها لا بد من أن تكون واحدة بالنسبة الى البشر قاطبة فى كل زمان ومكان . هذا الى أن الأخلاق التقليدية تتجه نحو تحديد « الخير فى ذاته » ، لا الخيرات النسبية التى لا تكون كذلك الا بالقياس الى خيرات أخرى .

٢ ـ فاذا عرضنا الآن لدراسة المآخذ التى وجّهها علماء الأخلاق الوضعية الى هذا التصور التقليدى للأخلاق ، وجدنا أن أهم أوجه النقد التى استهدفت لها تلك الأخلاق الكلاسيكية هى المآخذ الأربعة التالية : ـ

أولا : اذا كان للأخلاق طابع عقلى فان من الواجب الا ينسب اليها هذا الطابع بنفس المعنى الذى ينسب به الى الرياضيات ، وذلك لأن الأخلاق ليست من خلق الذهن ، بينما يمكن القول بأن المفاهيم الرياضية هى من وضع العقل البشرى . والواقع أن للأخلاق وجودها باعتبارها واقعة مستقلة عن « النظر الأخلاقى » ، فليس فى استطاعتنا أن نخلع عليها صفة عقلية بحتة . وهذا ما عبّر عنه العالم الفرنسى ليفى بريل بقوله : « ان الأخلاق ــ اذا عُنى بها مجموع الواجبات التى تفرض نفسها على الضمير ــ لا تستند مطلقا فى وجودها الى تلك المبادىء النظرية التى تقوم عليها ، ولا تتوقف أبداً على العلم الذى قد يكون لدينا عن ذلك المجموع . . . ونحن **لا نكوّن** أخلاق شعب ما أو حضارة ما ، نظراً لأن هذه الأخلاق مكوّنة من ذى قبلْ . فهى لم تنتظر ، لكى توجد ، أن يظهر فلاسفة يبتنونها أو يهدمونها » [1] .

والواقع أن للحقيقة الأخلاقية ــ كما سنرى فيما بعد ــ صفات خاصة بها ، فهى ليست مجرد « واقعة ذهنية » ، وانما هى ظاهرة موضوعية لها « نوعيّتها » . وليس أمعن فى الخطأ من أن نوحّد بطريقة أوّلية قَبليّة ــ كما يفعل أكثر أصحاب الأخلاق الفلسفية ــ بين ما هو « خلقى » وما هو

(1) Lévy-Bruhl : « La Morale et la Science de Mœurs. », Ch VII.

« عقلى » . وفى هذا يقول أحد فلاسفة الأخلاق الوضعيين « ان الظاهرة الأخلاقية لهى شيء خاص محدّد ... فليس يكفى أن يروقنى مثل أعلى ، أو أن يرضى على نحو ما من الأنحاء عقـلى أو حساسيتى ، لكى أخلع عليه طابعاً أخلاقياً »[1] .

ثانيا : ان فكرة قيام « علم معيارى » هى فى حد ذاتها فكرة مردودة تنطوى على الكثير من اللبس . والحق أن الأخلاق فى صورتها القديمة ذات طابع فلسفى واضح ، وليس من الممكن أن يُطلَق لفظ « العلم » ـ بمعناه الدقيق ـ على دراسة هذا شأنها . وان العلم لهو بالضرورة **وضعى** ، لأنه لا يدرس الا ما يمكن ارجاعه عن طريق مباشر أو غير مباشر الى وقائع أو ظواهر ، أى ما يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة والاختبار . ولكن الأخلاق نظَر عقلى فهى أدخل فى باب الميتافيزيقا منها فى باب العلم . وفضلا عن ذلك ، فانه لمن الخطأ الجسيم أن نخلط بين البحث عن « القوانين » ، وهو

---

(1) G Belot : « Etudes de Morale Positive. », 2e éd., I., pp. 13 — 15.

وكتاب « دراسات فى الأخلاق الوضعية » لبيلو هو الى جانب ما كتبه ليفى بريل ودوركايم (امامَىْ علم الاجتماع الخلقى) من أهم كتب المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى الموضوع الذى نحن بصدده ، ولو أنه لا يخلو من نقد لبعض آراء دوركايم وليفى بريل فى « علم الظواهر الأخلاقية » أو السنن والآداب العامة .

غرض العلم الوحيد ، وبين البحث عن « القواعد » ، وهو غرض الأخلاق . واذن فنحن لا نستطيع أن نسمّى الأخلاق التقليدية « علما » ، الا اذا توسعنا كل التوسع فى فهم مدلول هذا اللفظ ؛ أو ربما كان الأصح أن يقال اننا لا نستطيع أن نطلق على تلك « الأخلاق » اسم « العلم المعيارى » الا اذا أسأنا فهم « العلم » نفسه . ولا نرانا فى حاجة الى القول بأن الوظيفة الوحيدة للعلم ـ بحسب تعريفه ـ انما هى معرفة ما هو كائن .[1] ـ حقا ان هناك « علوماً تطبيقية » أو فنوناً عملية ، ولكن هذه العلوم التطبيقية لا بد من أن تقوم على علوم أخرى نظرية تعرّفها بالغرض المطلوب ، كما تفعل الفسيولوچيا مثلا اذ تمد الطب بالمعرفة الصحيحة عن الحالة السويّة للجسم ألا وهى الصحة . وعلى ذلك ، فان فى وسعنا أن نقول انه لا يمكن أن تكون هناك دراسة علمية ومعيارية **فى وقت واحد** ؛ اذ المألوف أن توجد أولا علوم نظرية محضة ، وهذه هى التى تفتح السبيل من بعد أمام التطبيقات العملية .

ثالثا : ان كل المحاولات التى قام بها الفلاسفة ، وشتى الجهود التى بذلوها فى سبيل « تأسيس » الأخلاق على مبادىء كلية لا تقبل النزاع ، لم تكلّل بالنجاح فى يوم ما من

(1) Cf. Lévy - Bruhl : « La Morale et la Science de Mœurs. », p. 10.

الأيام . فمحاولة وضـــع أخلاق « استنباطية » هى فى صميمها محاولة يائسة لا سبيل الى تنفيذها ، لأن المفاهيم الأخلاقية بعيدة كل البعد عن أن تكون على هذا النحو من البساطة ، مما يجعل من المستحيل التقريب بينهـا وبين المفاهيم الرياضية . والمنهج الحدسى ليس أسعد حظاً من سابقه ، لأن ما يلقاه عالم الأخلاق فى ضميره لا يعـدو فى الحقيقة أن يكون مجرد عناصر منتزعة من السلوك السائد فى المحيط الذى يعيش فيه . — والواقع أن شعورنا الخلقى (أو ما نسميه عادة باسم الضمير) قد تكوّن عبر التاريخ ، فهو فى جوهره مؤلّف من طبقات متعـاقبة من الأوامر والنواهى التى صدرت عن أصول مختلفة فى أزمنة تاريخية مختلفة . ولنضرب لذلك مثلا فنقول ان الضمير الأوروبى قد تكوّن على مراحل وفى فترات متعاقبة : فجانب منه قد حَصَّـل حديثا جدا ، وجانب آخر منه قد صـدر عن المسيحية ، وثمة جوانب أخرى منه تنحدر الى أصول أبعد من ذلك بكثير . وفضلا عن ذلك ، فان ضميرنا (كما لاحظ بيلو) لا يتكوّن فقط من تلك الرواسب التى تراكمت بعضها فوق بعض عبر التاريخ ، وانما هو يتركّب أيضا من مجموعة من « الضمائر الجزئية » التى يوجد بعضها الى جوار البعض الآخر : كالضمير العائلى ، والضـمير المهنى ، والضـمير القانونى ، والضمير الانسانى ، والضمير العام ... الخ . وهذه الضروب المختلفة من الضمائر ليست دائماً على وفاق

فيما بينها ، اذ كثيراً ما ينشب بينهـا ضرب من الصراع او التعارض [1] .

ومعنى هذا أن الضمير ـ أو الشعور الأخلاقى ـ لا يؤلّف وحدة متماسكة ، بل هو مكوّن من عناصر مختلفة متباينة . وبناء على ما تقدم ، فان الأخلاق ـ فى صورتها التقليدية ـ علم غير ذى موضوع ، لأنه يستمد نظرياته من دراسات غريبة عنه . وآية ذلك أن ما يسمونه بالأخلاق النظرية ليس الا مزيجاً من عناصر متنوعة متعددة الأصول ، ولو أن هذه العناصر مختلطة بشىء من الأخلاق الصحيحة . فهذه « الأخلاق النظرية » تشتمل على « معتقدات دينية ، ونظرات ميتافيزيقية متعلقة بأصل الانسان ومصـيره ، وبحوث سيكولوچية فى طبيعة الميول وما تتصف به من قوة نسبية ، وتصورات وتحليلات قانونية متعلقة بالأشخاص والأشياء ... الخ » . وهذا التنوع الكبير نفسه ان هو الا دليل واضح على ما فى تلك الأخلاق من لبس واختـلاط وفوضى .

---

(١) يضرب بيلو أمثلة لذلك فيقول ان قوانين الكنيسة تحرم على الكاهن أن يتزوج ، فى حين أن القانون المدنى يبيح لكل مواطن ـ دون تمييز ـ أن يتزوج ؛ والحياة المدنية تقوم على المسئولية الفردية ، فى حين ان الخدمة العسكرية تميل الى الأخذ بمبدأ الطاعة السلبية المطلقة ... الخ .
(G. Belot : « Etudes de Morale positive », pp 60 — 70.).

ولعل أقوى دليل على تهافت هذه الطريقة فى « تأسيس » الأخلاق ، أننا نجد بين المذاهب الأخلاقية المتعارضة نظرياً أشد التعارض اتفاقاً عجيبا فى المبادىء والتعاليم التى تنادى بها ! والواقع أننا لو قارنا بين النظريات الأخلاقية المتباينة ، لوجدنا ــ كما يقــــول ليفى بريل ــ أنه « اذا كانت (تلك النظريات) تختلف فى أجزائها النظرية ، فانها تتفق فى القواعد والأحكام العملية التى تأخذ بها . واتفاقها فى هذه النقطة انما يعنى أنها تبدأ بملاءمة الأخلاق الشائعة فى زمانها ، وأنها تتخذ نقطة ابتدائها من الأخلاق العملية القائمة بالفعل ، ثم تحاول من بعد أن تصبغها بالصبغة العقلية . فهى اذن تسير سيراً طبيعياً من العمل الى النظر ، ولو أنها لا تشعر شعوراً واضحاً بهذا الانتقال ، وليس من النظر الى العمل . والمثل الأعلى الذى تستخلصه ليس الا ابرازاً للحقيقة الاجتماعية الحاضرة ، سواء أكان ذلك فى الماضى أم فى المستقبل . »[1] . ومعنى هذا أن فلاسفة الأخلاق انما يستمدون مبادئهم من الأخلاق الحاضرة ، كما أن « أخلاقهم النظرية » لا تهدف فى الحقيقة الا الى تبرير الأخلاق الشائعة ، بعد اعتناقها ضمناً أو الأخذ بها لاشعورياً .

---

(1) Lévy - Bruhl : « La Morale et la Science de Mœurs. », Ch. I. § II & III ;

رابعاً : ان الأخلاق الفلسفية لتستند دائماً الى مبادىء اولية تسلّم بها تسليماً دون أن تعنّى نفسها بالبحث فى مدى صحتها : فهى تفترض مثلا أن « الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان وفى كل مكان » ، وهذا الفرض الأوّلى هو الذى يسمح لها بأن تنظر نظراً عقليا مجرّدا فى « مفهوم الانسان » بصفة عامة ؛ وأن تستخلص من ذلك قواعد عامة كلية . وبعبارة أخرى فان الفلاسفة الأخلاقيين يسلّمون بوجود ماهية بشرية ثابتة ، فيشرعون للانسانية فى جملتها ، دون أن يقيموا أى وزن للظروف أو المناسبات أو الأزمنة او الأمكنة أو السلالات أو الأفراد . هذا الى أن هؤلاء الفلاسفة يفترضون أيضا أن الضمير أو الشعور الأخلاقى يؤلّف لدى كل فرد منا كُلاً متماسكا ليست أوامره المختلفة سوى تطبيقات متنوعة لالزام أخلاقى واحد . بيد أن هذين المبدأين باديا الخطأ ، لأنه ليس ثمة « انسان فى ذاته » يمكن ان نقيم على أساسه مجموعة من الحقائق الأخلاقية الثابتة التى لا تكون محل نزاع أو مناقشة . وقد أثبتت لنا الاتنوجرافيا أن للشعوب البدائية أساليب خاصة فى الشعور والتفكير والعمل أو السلوك ، وأن هذه الأساليب مختلفة كل الاختلاف عمّا نأخذ به نحن ـ مثلا ـ فى سلوكنا العادى . والحق أن كل عصر وكل مجتمع انما يضعان تحت مفهوم

« الانسان » ، انسان « هذا العصر أو هذا المجتمع »[1] .
واذا كان من الحق أن اليونانى قديما لم يكن يحسب للبربرى أى حساب ، فان من الحق أيضا أن الرجل الأوروپى — اليوم — انما يعتقد أن الانسان هو على وجه التحديد « انسان هذا المجتمع الغربى المسيحى » .

---

(1) Ch. II., § I. « L'homme de cette époque et de cette société »

الفصل الثانى

المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقى

٣ ــ لم تكن المدرسة الاجتماعية الفرنسية أول مدرسة حاولت أن تجعل من « الأخلاق » علما بمعنى الكلمة ، بل لقد ظهرت فى القرن التاسع عشر بعض محاولات متفرقة أراد أصحابها أن يعملوا على تأسيس اخلاق علمية تكون مستقلة عن نظرات الفلاسفة ومذاهبهم الميتافيزيقية . وعلى الرغم من أن هذه المحاولات قد اقترنت بخطأ منهجى واضح ، لأن أصحابها أخضعوا الظاهرة الخلقية لغيرها من الظواهر العلمية الأخرى كالظاهرة الاقتصادية أو الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة النفسية ، الا أن جهود هؤلاء العلماء قد مهدت لظهور « علم الأخلاق » فى صورته الوضعية الحديثة . ومن هنا فقد يحسن بنا أن نلم المامة سريعة ببعض تلك المدارس التمهيدية التى كان لها بعض الأثر فى تحرير « الأخلاق » من طابعها التقليدى القديم .

وقد يكون من الممكن أن نعد المدرسة الماركسية فى مقدمة المدارس التى مهدت لظهور علم الاجتماع الخلقى ، نظراً لأن دعاتها قد حملوا على « الأخلاق » الفلسفية التى

تجعل من المبادىء الخلقية قيما أزلية مطلقة ، بدلا من أن تدرس « الظاهرة الخلقية » دراسة اجتماعية علمية باعتبارها واقعة تاريخية نسبية . والواقع أن الأخلاق — فى نظر الماركسيين — مثلها كمثل السياسة والقانون ، انما تتوقف على الأحوال الاقتصادية والظروف المعيشية لكل مجتمع من المجتمعات . وذلك لأن كل طريقة من طرق الانتاج ، من حيث انها تقترن ببعض الظروف المادية والعلاقات الطبقية ، لا بد من أن تولّد مجموعة من الوقائع الاجتماعية التى تتسبب فى ظهور أفكار خاصة وعواطف محدّدة ترتبط بمسائل السلوك القويم أو العمل الخير . ومعنى هذا أن الأخلاق هى « نتاج طبيعى للتنظيم الاجتماعى البشرى » . فما هو خير وما هو شر ليسا من خلق عقلية هادئة تصدر أحكامها وفقا لمعايير العدالة الالهية ، وانما هى صدى للواقع المادى الذى يجده الانسان أمامه منذ اللحظة الأولى والذى يحيا فى كنفه طوال حياته . ولا يقتصر الماركسيون على القول بأن الأخلاق تعكس العلاقات الانتاجية وتتغير بتغيرها ، بل هم يقررون أيضا أن الأفكار الخلقية الموجودة لدى كل طبقة من طبقات المجتمع لا بد من أن تتطور بحسب تطور الوضع الاجتماعى لكل طبقة .

ولكن لما كانت الطبقة الحاكمة أو المسيطرة هى فى العادة التى تضع المعايير وتفرض القيم ، فان من الطبيعى أن يكون النظام الخلقى الذى يسود المجتمع هو ذلك النظام الذى يتفق

مع قاعدة تلك الطبقة ، أعنى النظام الذى يبرر مصالحها ويكون من شأنه تقوية مركزها وتثبيت دعائم سيطرتها . ويذهب الماركسيون الى أن الأخلاق هى بالضرورة أخلاق طبقية ، لأن الناس من حيث يشعرون أو لا يشعرون يستمدون أفكارهم الخلقية من تلك العلاقات العملية التى تنبني عليها حالتهم الطبقية أو وضعهم الاجتماعى ، أعنى من العلاقات الاقتصادية التى تقوم عليها أساليبهم فى الانتاج والتبادل . واذن فان كل النظريات الأخلاقية ـ كما قال انجلز ـ ليست سوى صدى أو نتاج للمرحلة الاقتصادية المعينة التى بلغها المجتمع فى هذه الحقبة أو تلك من حقب التاريخ [1] . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الحالة الاقتصادية العامة هى التى تحدد أفكارنا عن الخير والعدالة وهى التى تخلع عليها كل ما لها من معنى ودلالة . وحينما يتحدث بعض الفلاسفة أو المصلحين الأخلاقيين عن « عدالة أزلية » أو « خير مطلق » ، فانهم انما يستعملون لغة ميتافيزيقية تفيض بالتعمية الصوفية التى لا سبيل الى فهمها . وحينما ينادى البعض بمبدأ « التعويض العادل » فى ظل نظام الأجور ، فان موقفهم عندئذ يكون كموقف من ينادى بمبدأ الحرية فى

---

(1) F. Engels : « M. Duhring boulverse la Science », (Anti — Duhring), trad. franç. par Bracke, vol. I , Paris, Costes, 1946, Ch IX., pp. 135 — 136.

ظل نظام الرق . والحق أنه ليس المهم أن نعرف ما يعده هذا الشخص أو ذاك حقا أو عدلا ، بل المهم أن نعرف ما هو حتمي ضروري في هـــذا النظام الانتاجي أو ذاك . وان التجربة لتدلنا على أن ما ينسجم مع الظروف الاقتصادية المعينة لا بد من أن يكون ذا طابع خلقي ، كما أن ما لا ينسجم مع تلك الظروف لا بد من أن يبـــدو بعيداً كل البعد عن الأخلاق . ولنضرب لذلك مثلا فنقول اننا اذا كنا اليوم نبدى استياءنا من نظام الرق ، ونحكم عليه بأنه نظام فاسد لا يمت الى الأخلاق بأدنى سبب ، فانمـــا نفعل ذلك لأن نظامنـــا الاقتصادى الحالى لم يعد يتفق مع هذا النظـــام . ولو أن ظروفنا الانتاجية فى الوقت الحاضر كانت تستدعى قيـــام الرق ، لما بدا لنا هذا النظام أمراً شائنا ، ولما حكمنا عليـــه أخلاقياً بأنه مجانب للصواب . ولعل أقوى دليل على صحة ما نقول أن اليونانيين أنفســـهم — على الرغم من سموّهم العقلى وتقدمهم الفكرى — لم يعدّوا « الرق » ظاهرة غير مشروعة ، نظراً لأن أسلوب الانتاج عندهم كان يبرّر قيام مثل هذا النظام[1] .

وعلى هذا الأساس ، فقد يكون فى استطاعتنا أن نفهم السر فى تلك الأحكام الخلقية الصارمة التى قد نصدرها على

---

(1) Cf. M. M. Bober : «Karl Marx's Interpretation of History.», Harvard Press, 1950, Cambridge, Ch. VII, pp 143–147.

بعض النظم الاجتماعية القائمة ، حينما نحكم عليها مثلا بأنها مجافية للعدالة أو منافية للأخلاق : ذلك أنه حينما يكون النظام الواحد من أنظمة الانتاج فى أوج عظمته ، فان الناس جميعا يكونون راضين عنه مرتاحين اليه ، حتى أولئك الذين هم فى الواقع من ضحاياه . ولكن بمجرد ما يكون هذا النظام قد قارب على النهاية ؛ وبمجرد ما تدب فى أعماقه مظاهر التناقض ، وبمجرد ما تلوح بوادر نظام انتاجى جديد ، فانه سرعان ما تعلو صيحات الاستياء والتنكر ، وسرعان ما تبدو الأنظمة الاجتماعية القديمة ظالمة مجحفة ، لكى لا يلبث أن يعلو نداء الأخلاق مدوياً باسم الحق والعدالة والمساواة . ولا شك أن هذا التغير فى العقلية انما هو الدليل القاطع على أن ثمة تغيرات قد لحقت أساليب الانتاج والتبادل ، فلم يعد ثمة انسجام بين النظام الاجتماعى القديم الذى كان يقوم على مجموعة من الظروف الاقتصادية المحدَّدة وبين تلك الأحوال الانتاجية الجديدة التى ظهرت بوادرها فى حياة الجماعة . وما دام تاريخ البشرية انما يسير وفقا لمنهج ديالكتيكى يقوم على مبدأ « التناقض » ، فان من الطبيعى لكل نظام انتاجى ان يحمل بذور فنائه . وحينما تدب عوامل الفناء فى باطن احد الأنظمة الانتاجية ، فان تباشير النظام الجديد لا بد أن تكون على الأبواب . وليس من شأن العلم فيما يرى الماركسيون أن يساير موكب المهللين للعدالة ، بل ان مهمته انما تنحصر على وجه التحديد فى دراسة الطابع المميز للأخطاء

المرتكبة حتى يبين لنا كيف أن هذه الأخطاء نفسها هى من مظاهر الحركة التاريخية الديالكتيكية ، وكيف أن وجودها هو الدليل على أن ثمة نظاما جديدا قد أخذ يمد جذوره فى أعماق المجتمع القديم مؤذنا بقيام عهد جديد . ومن هنا فان الماركسيين يرون أنه من العبث أن نسترسل فى الحديث عن العدالة والمساواة والمعاملة بالحسنى ؛ لأن كل هذه جعجعة لفظية لن تقودنا الى معرفة أسباب الداء ، ولن تعيننا على الاهتداء الى طريق العلاج .

ولو أننا نظرنا الى تاريخ المجتمعات ـ فيما يقول انجلز ـ لوجدنا أن أفكار الخير والشر قد اختلفت من شعب الى آخر ، ومن حقبة الى أخرى ، بحيث أن « التناقض » ليكاد يبدو بمظهر الحقيقة الوحيدة التى لا تتغير . فليس فى دائرة الأخلاق حقائق نهائية ومبادىء مطلقة ، لأنه ليس ثمة قيم ثابتة لا تقبل التغير ، أو معايير أزلية تعلو على الزمان والمكان ، بل الأخلاق فى صميمها نسبية ، وهى انما تعكس ما يطرأ على الوقائع المادية من تغيرات أو تطورات . ومن هنا فان تغير طرق الانتاج لا بد من أن يفضى الى تغير مماثل فى معايير الناس الأخلاقية ، وطرق حكمهم على الأفعال (هل هى خير أو شر ، عدل أو ظلم ... الخ) . هذا الى أن للطبقات الجديدة بالضرورة مصالح جديدة ، وهذه المصالح لا بد من أن تستلزم ظهور جزاءات جديدة ، وقيام أساليب مغايرة فى النظر الى الخير والشر . وحينما تتمكن طبقة مغلوبة على

امرها من أن تنهض من عثرتها ، وتتغلب على غريمتها ، فان ما كان « خيراً » من قبل سرعان ما يتحول الى « شر » ، وما كان يُنْظَر اليه فى الماضى على أنه خطأ صُراح لن يلبث ان يكتسب صفة الصواب . والواقع أن مفاهيم الخير و الشر قد خضعت للكثير من التحولات ، حتى ان هذه المفاهيم لتبدو متناقضة فيما بينها الى الحد الذى يمتنع معه القول بوجود مبادىء أخلاقية مشتركة أو قواعد سلوكية موحدة . بل اننا حتى لو نظرنا الى المجتمع الواحد ، فى فترة بعينها من فترات تاريخه ، لوجدنا أن لكل طبقة ، ان لم نقل لكل مهنة ، قانونها الأخلاقى الخاص الذى تحدده ظروفها المادية الخاصة ومصالحها الاقتصادية المعينة . ومعنى هذا ان الظاهرة الخلقية في نظر الماركسية وثيقة الصلة بالظاهرة الاقتصادية ، على نحو ما تتمثل فى الحالة الانتاجية للمجتمع الواحد مع ما يترتب عليها من علاقات اجتماعية .

وقد يقع فى ظن هذا المفكر أو ذاك أن فى استطاعته هو ان يكون « نبى الأخلاق الجديد » ، أو أن فى وسعه هو أن يأتى للناس بالمذهب الأخلاقى الصحيح الذى يصدق فى كل زمان ومكان ؛ ولكن مثل هذا المذهب الجديد لن يكون بدوره سوى نظرة أخلاقية نسبية ستجىء هى الأخرى مدموغة بطابع الظروف المادية والأحوال الاجتماعية التى أحاطت بصاحبها . حقا ان واضع مثل هذا المذهب قد يقيم نظامه الأخلاقى الجديد على أسس مستمدة من وعيه الخاص ،

لا من العالم الخارجى ؛ ولكن ماذا عسى أن يكون مضمون هذا الوعى ؟ انه بلا شك لن يخرج عن كونه مجموعة من الأفكار الأخلاقية والمفاهيم الفلسفية التى لم تنبثق من العدم ، وانما هى قد صدرت عن الظروف الاجتماعية المحيطة بصاحبها . ومهما حاول مثل هذا الفيلسوف الأخلاقى أن يفصل مذهبه عن الظروف الزمانية والمكانية التى أحاطت به ، فان الحقيقة التاريخية التى يعمل على طردها من الباب ، لن تلبث أن تعود اليه من النافذة ! وهكذا نرى أن كل مذهب أخلاقى لا بد بالضرورة من أن يكون صورة لعصره ، ومن ثَمّ فانه لا يمكن أن يصلح لأية حقبة تاريخية أخرى . ولهذا يؤكد الماركسيون أنه ليس ثمة أخلاق أزلية أبدية ، أو عدالة أزلية أبدية ، يمكن أن تكون لها قيمة مطلقة كالحقائق الرياضية (مثلا) وانما الأخلاق بالضرورة أخلاق نسبية طبقية ، ما دامت هى فى صميمها مشروطة بالعلاقات الانتاجية للمجتمع الواحد [1] .

أما اذا اعترض البعض على هذه النظرة الماركسية الى الأخلاق بدعوى « أن الخير مع ذلك ليس هو الشر ، وأن الشر ليس هو الخير ، وأنه لو اختلط الخير بالشر ، لانعدمت كل أخلاق ، ولأصبح فى وسع كل فرد أن يعمل كيفما

---

(1) Cf.M Cornforth : « Dialectical Materialism.» Vol. III , London, Lawrence 8 Wishart, 1954, Ch. XIV., p. 225.

شاء » ، كان رد انجلز على هـذا الأعتراض أن المشـكلة الأخـلاقية ليست من السهولة بما يتصـور أصحاب هذا الرأى ، فاننا على وجه التحديد لا نعرف ماذا عسى أن يكون الخير أو ماذا عسى أن يكون الشر . ولو كان الأمر هو من البساطة بهذا القدر ، لما كان ثمة موضع للتنازع حول مفهوم الخير ومفهوم الشر ، ولعرف كل منا على وجـه التحديد ما هو الخير وما هو الشر . ولكننا لو نظرنا الى المجتمع الذى نعيش فيه ، لوجدنا أن هناك بالفعل ثلاث نظريات أخلاقية تعيش جنبـا الى جنب : فهناك أولا الأخـلاق المسيحية الاقطاعية التى هى تراث الأجيال القديمة للايمان الدينى ، وتنقسم بصـفة أساسية الى شـعبة كاثوليكية وشـعبة پروتستانتية ، ثم هناك الأخـلاق البورچوازية الحديثة ، واخيراً « الأخلاق الپروليتارية » التى هى أخلاق المستقبل . ومعنى هذا أن المجتمع الأوروپى الحديث يشتمل على ثلاث نظرياتأخلاقية متعارضة تعبر عنها أخلاق الماضى، والحاضر ، والمستقبل . فاذا ما تساءلنا الآن : ولكن أين عسانا نجد الحقيقة الأخلاقية فى وسط تلك المذاهب المتعارضة ؟ كان رد انجلز أنه ليس بين تلك النظريات الأخلاقية الثلاث نظرية نستطيع أن نعدها بمثابة الحقيقة المطلقة الحاسمة ، وانما كل ما نستطيع أن نقرره هو أن « الأخلاق الپروليتارية » هى من بين تلك المذاهب الأخلاقية المتعارضة أقدرها على البقاء ،

لأنها تمثل فى الوقت الحاضر أخلاق المستقبل التى ستكون هى الكفيلة بهدم أخلاق الحاضر[1] .

ولكن مهما كان من شيء ، فان للطبقات الثلاث التى يتألف منها مجتمعنا فى الوقت الحاضر ، ألا وهى الارستقراطية الاقطاعية ، والبورچوازية الرأسمالية ، والطبقة العاملة أو البروليتاريا ، أخلاقها الخاصة . ومن هنا فان الماركسيين يقررون أن الناس يستمدون أفكارهم الخلقية من الظروف المادية التى تقوم عليها حالتهم الطبقية ، أعنى من الأحوال الاقتصادية التى تكتنف ظروف انتاجهم ومبادلاتهم . — ولكن أليس فى وسعنا أن نجد بين تلك النظريات الأخلاقية الثلاث عناصر مشتركة نستطيع أن نقيم على أساسها صورة — ولو جزئية — لأخلاق أبدية مطلقة ؟ هنا يقول انجلز ان هذه النظريات الأخلاقية الثلاث تمثل مراحل ثلاث لتطور تاريخى مشترك ، وهى من ثم تقوم على أساس تاريخى واحد هو الأصل فيما بينها من سمات مشتركة . وفضلا عن ذلك ، فان من الطبيعى أن يكون ثمة توافق أو شبه توافق بين النظريات الأخلاقية التى ظهرت فى مراحل متشابهة أو شبه متشابهة من مراحل التطور الاقتصادى . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول انه حينما تكون مراحل التنمية

---

(1) F.Engels : M. Duhring boulverse la Science», t. I , 1946, pp. 134—135.

الاقتصادية متماثلة أو متقاربة ، فان من الضروري للنظريات الأخلاقية المتولدة عنها أن تجيء متفقة ان في كثير أو في قليل . ولنضرب لذلك مثلا فنقول انه بمجرد ما يتطور نظام الملكية الفردية ، فانه لا بد من أن تظهر في المجتمعات التي تسلم بهذا النظام تلك القاعدة الأخلاقية التي تقول : « لا تسرق » . ولكن هل يكون معنى هذا أننا هنا بازاء قانون أخلاقي مطلق أو قاعدة أخلاقية أزلية ؟ — كلا ولا ريب ، فان المجتمع الذي لن يكون فيه ما يدعو الى السرقة ، لن يقدم فيه على هذا الفعل الا أحمق أو مأفون أو مريض ، وبالتالي فان الناس لا بد من أن يسخروا من كل مصلح أخلاقي قد يخطر على باله أن ينهى عن السرقة ! [1]

فاذا ما تساءلنا أخيراً عن تلك « الأخلاق البروليتارية » التي يبشر بها الماركسيون ، وجدنا أن انجلز يقرر بصراحة أنه على الرغم من أن الأخلاق هي بالضرورة أخلاق طبقية ، فان ميدان الأخلاق لا بد من أن يخضع لقانون التطور ، مثله في ذلك كمثل أي ميدان آخر من ميادين الوعي البشري . ولن يتسنى للأخلاق أن تحرز تقدما حقيقياً الا اذا أصبح في وسعها أن تعلو على كل أخلاق طبقية . واذن فانه لن تقوم أخلاق انسانية حقا ، أخلاق تسمو بنفسها فوق

---

(1) (Bober : « K. Marx's Interpretation of History. », pp. 146—7.) & Ibid., pp 135 — 136.

منازعات الطبقات ، الا حينما يكون قد تهيأ للمجتمع أن يتخطى نهائيا ، وأن ينسى عمليا ، كل صراع طبقى . والاشتراكية فى رأى انجلز هى الكفيلة بأن توصلنا الى هذه الأخلاق الانسانية لأنها هى سبيل المجتمع الأوحد الى العلو على المنازعات القائمة بين الطبقات . وهكذا نجد أن الماركسيين حينما يتحدثون عن « أخلاق المستقبل » ، فانهم انما يعنون بها تلك الأخلاق الاشتراكية التى سوف تقوم على ظروف مادية وأحوال اقتصادية تكفل للبشرية مستويات عليا من السلوك . وان الماركسيين ليعلقون آمالا كبرى على حركة البروليتاريا ، لأنهم يؤمنون بأن فى العلو على أخلاق المجتمع الرأسمالى ما يمهد الطريق لتلك الأخلاق المقبلة التى تصبو اليها الطبقة الثائرة فى سعيها نحو خلق الانسان الجديد والمجتمع الصالح . وهكذا نرى أن الماركسية لم تقتصر على الربط بين الأخلاق وحالة كل مجتمع ، أو بين الأخلاق ووضع كل طبقة ، بل هى قد ذهبت الى حد التبشير بأخلاق انسانية تقوم على أنقاض الذكريات القديمة للصراع بين الطبقات .

ولكن الذى يعنينا فى هذه الأخلاق الماركسية أنها حاولت أن تدرس « الظاهرة الأخلاقية » دراسة علمية ، فاستطاعت أن تظهرنا على وجود علاقة وثيقة بين هذه الظاهرة وبين الحالة الاقتصادية لكل مجتمع ، كما أنها نجحت فى تأكيد الطابع النسبى للتصورات الأخلاقية ، فضلا عن أنها قد

حاولت أن تصنف النظريات الأخلاقية الحديثة على أساس اجتماعى يستند الى فكرة الطبقات الاجتماعية . ولكن المار كسيين لم يراعوا « نوعية » الظاهرة الأخلاقية ، بل هم قد أخضعوا الأخلاق للاقتصاد ، فاضطروا فى سبيل جعل الأخلاق علماً ، الى أن يلغوا الأخلاق لحساب الاقتصاد ! هذا الى أن حديث الماركسيين عن الأخلاق الانسانية المقبلة لا يخلو من نزعة فلسفية تعود بنا من جديد الى التصور التقليدى للأخلاق ، مما يدلنا على أن الماركسيين لم ينجحوا تماماً فى أن يقيموا الأخلاق على أسس علمية وضعية .

٤ ــ أما المحاولة الثانية التى قام بها بعض مفكرى القرن التاسع عشر فى سبيل جعل الأخلاق علماً ، فهى تلك المحاولة التى قام بها هربرت سپنسر (١٨٢٠ ــ ١٩٠٣) فى كتابَيه المشهورين « وقائع الأخلاق » (١٨٧٩) ، و « مبادىء الأخلاق » (١٨٩٢) . وقد تأثر سپنسر بنظرية دارون فى النشوء والارتقاء ، فذهب الى أن « التطور » حقيقة عامة تصدق فى مجال علم الطبيعة ، كما تصدق فى مجال علم الحياة ، ومجال علم النفس ، ومجال علم الاجتماع ، ومجال علم الأخلاق . و « التطور » (على نحو ما يفهمه سپنسر) هو عملية مزدوجة يقترن فيها « التكامل » بالتفاضل أو « التمايز » . فالشىء الذى يتطور ، سواء أكان سديماً أم كوكبا أم كائنا حيا أم مجتمعاً ، لا بد من أن يصبح أكثر تكاملا ، أعنى أنه

لا بد أن يزداد تماسكا وترابطا واتحاداً فيما بين أجزائه ، كما أنه فى الوقت نفسه لا بد من أن يصير أكثر تفاضلا ، أعنى أنه لا بد من أن يزداد تخصصا وتنوعا فى وظائفه المختلفة وأجزائه المتعددة . وهذا هو ما عناه سپنسر حينما قال عبارته المشهورة : « ان التطور هو عبارة عن تغير من حالة تجانس غير منتظم وغير محدد نسبياً ، الى حالة عدم تجانس منتظم ومحدد نسبياً ؛ وهذا التغير يتم عبر عمليات مستمرة من التكامل والتفاضل . » وفى حالة الكائنات الحية ، تتخذ هذه العملية صورة « تكيف » ، فيحاول الجهاز العضوى أن يتكيف على قدر الامكان مع سائر القوى التى تؤثر عليه وتعمل عملها فيه . وتبعاً لذلك فان الحياة — فى نظر سپنسر — ان هى الا « تكيف مستمر للعلاقات الباطنة مع العلاقات الخارجة » .

فاذا ما نظرنا الآن الى الأخلاق على ضوء هذه النظرة البيولوچية ، وجدنا أن « السلوك الخير انما هو السلوك الذى يزيد حظه من التطور ، بينما السلوك الشرير انما هو السلوك الذى يقل حظه نسبياً من التطور » . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السلوك الأفضل لا يخرج عن كونه ذلك السلوك الذى يجىء متأخرا فى مَسرى التطور ، والذى يكون بالتالى أكثر تعقدا من كل ما تقدم عليه من سلوك مماثل أو من نفس النوع . وهكذا تتخذ الأخلاق صبغة طبيعية بيولوچية ، فتصبح « الظاهرة الأخلاقية » عبارة عن ظاهرة

حيوية لا سبيل الى فهمها الا بالرجوع الى مذهب التطور او نظرية « النشوء والارتقاء » .

ولا يؤمن سپنسر بامكان قيام « أخلاق مطلقة » ، بل هو يذهب الى أن للأخلاق طابعاً نسبياً يعبر عنه اختلاف الأحكام الخلقيــة من مجتمع الى آخــر ، ومن حقبــة الى اخرى . ولا يرى فيلسوف التطور أن للأخلاق أية صبغة « دينية » بل هو يؤمن بأن القوانين الأخلاقية لا تقل وضوحاً عن قوانين الطبيعة نفسها . ولهــذا فان سپنسر يقرر فى مقدمة كتابه « وقائع الأخلاق » أن الغرض الذى يهدف اليه انما هو محاولة وضع أخلاق تكون مستقلة تمام الاستقلال عن اللاهوت أو العلم الالهى . واذا كان البعض قد تصور امكان قيام « الأخــلاق » على أساس حساب نفعى ، فان سپنسر يرد عليه بقوله ان السعادة لا يمكن أن تُحْسَب ، بدليل أنهــا نسبية الى أقصى حد ، كما يظهــرنا على ذلك تاريخ المجتمعات . فليس فى استطاعتنا أن نقيم الأخلاق على أى مفهوم فلسفى أو أية نظرية فردية ، بل لا بد لنا من أن نستقرىء الواقع ونستطلع التاريخ ، حتى نقف على التطور الذى طرأ على النظرات الأخلاقية من جيل الى آخر ومن جماعة الى أخــرى . ولن يكون فى وســعنا أن نفهم الظاهرة الأخلاقية على حقيقتها اذا اقتصرنا على النظر اليها بوصفها ظاهرة فردية محضة ، فان الأخلاق انما تقوم على دافع اجتماعى محض . ومن هنا فان « الأخلاق العلمية »

التى يدعو اليها هربرت سپنسر لا بد من أن تهتم بدراسة العلاقات القائمة بين الأفـراد والجماعة المنظمة أو المجتمع العضوى . وهى لهذا حريصة كل الحرص على أن تتتبٌع التطور الذى انتقل بالانسان من دور الأثرة أو الأنانية الى دور الغيرية أو الايثار. وهنا يقول‌لنا سپنسر : ان التطور قد كشف أمام الانسـان قانونا أخلاقياً صارماً الا وهو أن التقدم لا بد ان يقترن بالايثار . وهكذا عرف الفرد أن الرفاهية العامة لا يمكن أن تتحقق الا بمجاهدة جميع الأفراد فى سبيل تحقيق رفاهيتهم الخاصة ، وأن رفاهية الأفراد لا يمكن أن تتحقق الا بمجاهدتهم فى سبيل تحقيق الرفاهية العامة . وعن هذا الطريق ، يمكننا أن نوفق بين الأثرة والايثار ، وفقا لمبدأ المنفعة الذى تظهرنا عليه الطبيعة نفسها .

ولا يقيم سپنسر فى مذهبه الأخلاقى اى وزن للعوامل الباطنة أو القـوى الداخلية التى دأب كثير من فلاسـفة الأخلاق على اعتبارها دعامة الشعور الخلقى أو الالزام ، بل هو يذهب الى أن الأخلاق موضوعية فى أصلها ونشأتها . وما يحدد الأخلاق فى نظره انما هو العلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع . بكل ما فيه نقص ونسبيـّة . ولا نرانا فى حاجة الى أن نؤكد مرة أخرى ما فى المعايير الأخلاقية من نسبية ، وانما حسبنا أن نقول مع سپنسر ان للأخلاق طابعاً اجتماعياً يجعلها خاضعة لشتى التغيرات (فى الأزمنة والظروف) . ولسنا فى حاجة الى أن نتصور « الانسـان المثالى » على نحو

ما ينبغى أن يكون ، بل حسبنا أن نتصوره على نحو ما يمكن ان يوجد فى الظروف الاجتماعية المثالية . ومعنى هذا أنه لا موضع للحديث عن اخلاق مطلقة ، بل كل ما يمكننا أن نتحدث عنه انما هو سلوك الانسان الكامل فى المجتمع الكامل . وهكذا يَخْلُص سپنسر الى القول بأن الأخلاق مظهر من مظاهر الارتقاء البيولوچى ، لأن تطور الجماعة لا بد من أن يقترن بضرب من الترقى الخلقى الذى ينتقل عن طريق الاكتساب والوراثة وما الى ذلك من عوامل بيولوچية — . ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح مذهب سپنسر ، ولكن حسبنا أن نقول انه قد الغى الأخلاق لحساب العلم ، فلم يجعل من الظاهرة الخلقية سوى نتيجة آلية تترتب على الظاهرة البيولوچية . وحتى حينما يتحدث سپنسر عن الالزام الخلقى ، فاننا نجده يذهب الى أن الجزاء ليس شيئا آخر سوى النتيجة الآلية للفعل ، مما يدل بوضوح على أنه لم يفهم طبيعة التكليف الخلقى . وهذا ما حدا بالمدرسة الاجتماعية الفرنسية الى اعادة النظر فى دراسة الظاهرة الأخلاقية ، تمهيداً للبحث فى امكان قيام علم أخلاقى وضعى .

الفصل الثالث

خصائص الظاهرة الأخلاقية

٥ ـ حاولت المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن تلتمس للأخلاق أسسا متينة تقيم عليها صرح هذا العلم ، فرأت أن الأخلاق لا يمكن أن تكتسب طابعا « علمياً » بمعنى الكلمة الا اذا استقلت عن غيرها من العلوم باعتبارها دراسة اجتماعية من نوع خاص . والواقع أن المحاولات التى بذلها كل من انجلز وهربرت سپنسر وغيرهما من مفكرى القرن التاسع عشر فى سبيل جعل الأخلاق علماً بمعنى الكلمة قد باءت بالفشل ، لأن هؤلاء قد اضطروا فى سبيل جعل الأخلاق علما الى أن يلغوا الأخلاق نفسها لحساب العلم ! وأما الطريقة الخاصة التى ستَفهم على نحوها المدرسة الاجتماعية الفرنسية العلاقات القائمة بين الأخلاق والعلم ، فانها كما سنرى مختلفة كل الاختلاف عن طريقة فلاسفة التطور فى فهم تلك العلاقات . وآية ذلك أن رجال المدرسة الفرنسية لن يعمدوا الى « استخلاص الأخلاق من العلم » ، أو استنباط مذهب أخلاقى ابتداء من بعض أقوال أو آراء منتزعة من علم أو عدة علوم وضعية ، كعلم الاقتصاد ، أو

علم الحيـــاة ، أو علم النفس ، وانما هم ســـيذهبون مذهبا مغايراً لكل تلك الاتجاهات ، فيحاولون تأسيس علم خاص بالأخلاق .

حقــا ان دوركايم سيُدخل الأخــلاق ضـــمن العلوم الاجتماعية الأخرى ، فيجعل من « علم الاجتماع الأخلاقى » فرعاً من فروع « علم الوظائف الاجتماعية » ، ولكنه سيهتم على وجه الخصوص ببيان « نوعية » الظواهر الأخلاقية ، كما أنه سيحــرص على تقــرير اســتقلال « علم الوقائع الأخلاقية » باعتباره علما قائما بذاته . أما هذه « الأخلاق العلمية » التى سيضع دعائمها رجال المدرسة الاجتماعية الفرنسية فان مهمتها الرئيسية انما تنحصر فى تحديد قانون الأوامر والنواهى ، لا بالاستناد الى مثل أعلى أوّلىّ قَبْلى بل بالاستناد الى الوقائع نفسها . والوقائع الأخلاقية ، فيما يرى دوركايم ، انما هى ظواهر كغيرها من الظواهر ، ولو انها تمتاز بأنها تتخذ صورة قواعد للسلوك تشترك فى صفات نوعية خاصة ، فيجب اذن أن يكون من الممكن ملاحظتها ووصفها وتصنيفها والبحث عن القوانين التى تفسرها . وكما ان عالم الطبيعة انما يأخذ الظواهر الطبيعية كما هى ، فيدرسها على نحو ما تبدو ، دون أن يهتم باستقصاء عللها البعيـــدة أو البحث عن أسبابها القصـــوى ، فكذلك لا بد للباحث الاجتماعى من أن ينظر الى « الوقائع الأخلاقية » ، أعنى الزامات الضـــمير فردياً كان أم جمعياً ، باعتبارها

ظواهر واقعية ، مثلها كمثل الثقل أو الصدأ ، دون أن يحكم عليها ، بل بقصد العمل على اكتشاف قوانين ظهورها .

والواقع أن للظواهر الأخلاقية — من حيث هى وقائع اجتماعية تتمثل على شكل عادات وسنن وطباع خلقية — مظهراً موضوعياً يجعلها قابلة لأن تدرك بطريقة أخرى غير تلك الطريقة الذاتية التى تتمثل فى حدس الضمير ومن هنا فان على عالم الأخلاق أن يتخذ موقف الباحث الاجتماعى ، فلا يعود يشغل نفسه بتأسيس الأخلاق أو وضع دعائمها ، ما دامت الأخلاق موجودة بالفعل على نحو ما توجد الحقيقة الطبيعية أو الواقعة الفيزيقية ، وانما يقتصر على تحليلها وتفسيرها ، متجنبا التعرض للناحية المعيارية . واذن فان عالم الأخلاق سوف يستعيض عن « الأخلاق النظرية » القديمة بدراسة وضعية للوقائع الخلقية ، باعتبارها وقائع اجتماعية . وهذا ما أطلق عليه ليفى برول اسم « علم العادات » أو « الطباع الخلقية » ، أو على حد تعبير دوركايم نفسه « فيزيقا العادات »[1] .

وقد ذهب العلامة ليفى برول فى كتابه الكلاسيكى المشهور « الأخلاق وعلم العادات » الى أنه لا يمكن أن تكون ثمة « أخلاق نظرية » بالمعنى الفلسفى القديم . وذلك لأن

(1) E. Durkheim : «Sociologie et Philosophie», P. U. F., 1951, p. 112.

« النظر » يهدف بطبيعته الى القاء أضواء على ما هو كائن ، بينما تهتم الأخلاق التقليدية بما ينبغى أن يكون . « فالأخلاق ـ حتى حينما تريد ان تكون نظرية ـ هى دائما وبالضرورة معيارية . ونظراً لأنها معيارية دائما ، فانها لن تكون نظرية ابدا. »[1] والواقع ان الجهد النظرى لا يمكن أن ينحصر فى بيان ما ينبغى أن يكون ، اعنى فى تقديم بعض النصائح أو وضع بعض القواعد ، وانما هو ينحصر ـ كما هو الحال فى كل علم من العلوم ـ فى دراسة الحقيقة الموضوعية ، أعنى انه ينصبُ على طائفة من الوقائع الأخلاقية (مع ملاحظة ما يرتبط بها من وقائع اجتماعية .) وهكذا نعود فنقول انه اذا كانت الأخلاق الفلسفية التقليدية تهتم بالبحث عن العلة القصوى للأحكام التى يصدرها الضمير العادى ، دون ان يقدم لها سببا أو تبريراً ، فان الأخلاق الوضعية تنادى بضرورة تقبل « وقائع » الضمير باعتبارها حقائق لا تقبل المناقشة . وآية ذلك أن الأخلاق « واقعة » موجودة بالفعل ، مثلها كمثل الثقل أو الطفو أو التمدد الحرارى ، فمن العبث أن نضيع وقتنا فى البحث عن الأصل فى هذه الواقعة ، أو الدعامة التى قامت عليها . وان الحقيقة الأخلاقية لهى بوجه ما من الوجوه ظاهرة طبيعية ، لأنها

(1) L. Lévy-Bruhl : « La Morale et la Science de Mœurs », p. 131.

تندرج ضمن الظواهر الاجتماعية ؛ وهذه — كما نعرف — لا تخرج عن كونها موضوعات تقبل الدراسة العلمية مثلها كمثل غيرها من ظواهر الطبيعة « فالأخلاق » فى نظر الوضعيّين الاجتماعيين ظاهرة قديمة تتمتع بحياة خاصة من حيث هى حقيقة اجتماعية ، فضلا عن أنها تفرض نفسها على الذات الفردية بنفس الدرجة من الموضوعية كباقى ظواهر الوجود الحقيقى أو الواقع الخارجى [1] .

وحتى بالنسبة الى الفيلسوف ، فاننا نلاحظ أن الظاهرة الأخلاقية تفرض نفسها عليه بنفس الدرجة من الوضوح : لأنه اذا كان الفلاسفة يختلفون حول الدعامة الأولى للالزام ، والغرض النهائى للحياة ، فانهم يتفقون — حينما تجمعهم حضارة واحدة بعينها — حول مجموع المبادىء الأخلاقية الجزئية . وسواء أقاموا الأخلاق على ارادة الله ، أم على ارادة المجتمع ، وسواء وضعوا الخير الأقصى فى اللذة أم فى الفضيلة ؛ وسواء جعلوا غاية الحياة هى الكمال الشخصى أم المصلحة العامة ، فانهم يسلّمون جميعا بأنه لا بد للمرء من أن يكون عادلا ، خيرا ، قادراً على التحكم فى نفسه ، غير مستعبد لأهوائه ونزواته . — غير أنه قد يكون من الخطورة بمكان أن نقيم الدعامة الأخلاقية على طائفة من التأملات الميتافيزيقية ، لأنه لما كانت نتائج الميتافيزيقا بطبيعتها قابلة

---

(1) Ibid., pp. 28—34.

للمناقشة ، فاننا نجعل الأخلاق هى الأخرى (حينما نربطها بالنظر الميتافيزيقى) موضع جدال ومناقشة . وهكذا قد نعمل الأنظار العقلية على اشاعة روح الشك والارتياب فى صميم المبادىء الأخلاقية ، فتمتد « النسبية » التى تسود فى مجال العقل النظرى ، الى الضمير أو العقل العملى نفسه .

٦ ــ أما المنهج الذى تقوم عليه الأخلاق الوضعية فى دراستها للوقائع الخلقية فهو المنهج الموضوعى المتبع فى الدراسة الاجتماعية ؛ لأن عالم الأخلاق الذى يريد أن يدرس ظواهر الحياة الأخلاقية لن يتجه ببصره نحو تلك المظاهر المتغيرة المتبدلة التى يوحى بها الضمير ، وانما هو سيتجه اولا وبالذات نحو المظاهر الخارجية متمثلة فى العادات والنظم والتشريعات وما الى ذلك من وقائع يمكن اعتبارها بمثابة المرآة التى تنعكس على صفحتها شتى مظاهر الحياة الخلقية . وهو لن ينظر الى هذه الوقائع الا باعتبارها ظواهر طبيعية ــ كما سبق لنا القول ــ ، كما أنه لن يدرسها فى الزمن الحاضر وفى بيئة بعينها فحسب ، وانما هو سيدرسها فى شتى العصور ولدى الشعوب المختلفة . فاذا أراد الأخلاقى الوضعى أن يعرف طبيعة الضمير أو الشعور الخلقى ، التجأ الى التاريخ من جهة والى علم الأجناس والسلالات البشرية من جهة اخرى ، والتمس منهما أن يمدّاه بالمعانى المختلفة التى تكونت لدى الناس فى كل زمان ومكان عن القتل والانتحار والسرقة

والكذب والحق والعدالة وغير ذلك من الرذائل والفضائل ، مع الاهتمام أيضاً بمعرفة ما عرض لهذا كله من ألوان التطور خلال العصور المتعاقبة .

واذن فان علم الاجتماع الأخلاقى انما يعنى بدراسة « الوقائع الخلقية » ، محاولا دائماً أن يفسرها بوقائع مثلها ؛ أعنى أنه يفسرها بعللها الفاعلية ، مُسقطا من حسابه كل اعتبار للغائية ، ومطَّرحا فى الوقت نفسه شتى الأفكار السابقة أو الآراء المُبْتَسَرة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول انه ينبغى على من يصطنع المنهج الموضوعى فى دراسته للظواهر الخلقية أن ينسى كل معتقداته الأخلاقية ، وأن يستبعد كل مايبدو له كأنه أفضل من غيره وأدعى الى ارضائه واشباع رغباته ، بكبح جماح كل ميوله وأهوائه الشخصية . فالأخلاق الوضعية لا تخرج عن كونها دراسة علمية للمعايير الأخلاقية السائدة فى كل مجتمع من المجتمعات ، وهى من ثم لاترمى الا الى الكشف عن القوانين العامة التى تتحكم فى تطور المجتمعات من حيث عاداتها وطباعها وسننها الأخلاقية . ولقد أظهرتنا الدراسة التى قام بها الأخلاقيون الوضعيون على أنه لا يمكن للباحث ان يعرض لدراسة المشكلة الخلقية دون أن يعرف أولا نوع الحياة الخلقية الموجودة بالفعل ، لأن كل دراسة أخلاقية لا توغل فى فهم معنى تلك الحياة ودلالتها الاجتماعية لن تكون سوى دراسة ذاتية تقوم على الظن والوهم والخرافة والخطأ . ولعل من بعض أفضال الاجتماع

الخلقى على التفكير الأخلاقى الحديث أنه جعل الباحثين يفهمون فهما جيدا أن كل ما فى حياة الناس الخلقية مرتبط اشد الارتباط بحياتهم الاجتماعية ، وأن المسألة أو المسائل الأخلاقية هى أولا وقبل كل شىء مسألة أو مسائل اجتماعية ، وأنه من الأهمية بمكان الا تنفصل هذه المسائل بعضها عن بعض بأى وجه من الوجوه .

وحينما يريد الباحث الاجتماعى أن يلتقى بالحقيقة الأخلاقية وجهاً لوجه ، فانه يتجه أول ما يتجه نحو تلك المبادىء الأخلاقية التى اتخذت صورة مكتوبة وتركزت فى مجموعة من الصيغ القانونية ، أعنى نحو التقنين الوضعى الذى يترجم بطريقة واضحة ملموسة عن الجانب الأكبر من الأخلاق العائلية ، والأخلاق المدنية ، وأخلاق التعامل أو التعاقد فيما بين الناس ، وشتى ضروب الالزام ، وسائر الأفكار المتعلقة بالواجبات الكبرى الأساسية للفرد ... الخ . أما فيما يتعلق بتلك الأفكار الأخلاقية التى لم يتم تسجيلها فى القانون ، أو التى لم يهتم المشرّع بالنص عليها ، فان الباحث الاجتماعى لا بد من أن يجد لها بعض الأصداء فى الحكم المتواترة ، والأمثال الشعبية ، والعرف غير المُقَنَّن ، والعادات المتواضع عليها ... الخ . وكثيراً ما يجد الباحث فى الكتب الأدبية والروايات والأقاصيص والآراء الفلسفية والمذاهب الأخلاقية بعض المعلومات القيمة عن الاتجاهات الأخلاقية المتعددة السائدة فى المجتمع ، مما قد يعينه على

معرفة خبايا الضمير الجمعى أو الوقوف على بعض تيارات الحياة الخلقية الكامنة فى اللاشعور الجماعى . — وعلى كل حال ، فان الباحث الاجتماعى الذى يريد أن يدرس الظواهر الأخلاقية دراسة وضعية لا بد من أن يجد نفسه مضطرا الى تفهم التراث الاجتماعى على نحــو ما يتمثل فى الأفكار والمعتقدات والعادات والعرف وقواعد السلوك ، أى ما يطلق عليه اسم « الحضارة » .

٧ — أما اذا نظـــرنا الى الخصائص النوعية المميزة للظاهرة الأخلاقية ، فاننا سنجد أن الخاصية الأولى التى تميز القاعدة الأخلاقية هى **« الالزام »** باعتبار أن مفهـــوم **« الواجب »** داخل بالضرورة فى مفـــهوم « القـــاعدة الأخلاقية » . حقا ان كل الظواهر الاجتماعية تتصف بقوة الزامية ، لأنها تشتمل جميعاً على نوع من القهر أو الجبر أو الضرورة ، ولكن من المؤكد أن للالزام الخلقى دلالة خاصة ، نظراً لما للقاعدة الأخلاقية من سلطة . ولننظر — مثلا — الى ما قد يحدث فى المجتمع حينما يخرج فرد من أفراده على احدى القواعد الأخلاقية التى تواضع عليها الناس . « ولنأخذ على سبيل المثال احدى القرى الصغيرة ، لنرى ما يحدث فيها عقب ارتكاب فرد من الأفراد لخطــأ خلقى ينطوى على الفضيحة والعار : انا لنرى الأفراد عنـــدئذ يتجمعون فى الطرقات ، ويتزاورون فى البيوت ، ويتقابلون فى الأماكن المناسبة ، ولا حديث لهم الا تلك الحادثة ، وكلهم

مجمعون على استنكار ما ارتكبه ذلك الفرد ، وابداء الحنق والاستياء مما فعل . وهذه الانفعالات المتشابهة التى يتبادلها الأفراد ، مع ما يقترن بها من انتشار للاستياء والاستنكار لدى كل فرد على حدة ، هى التى تولد ضرباً من الحنق العام الذى لا يلبث أن يعم الجميع ، دون أن يكون وقفا على فرد واحد بالذات ، فنكون بازاء ما نسميه استياء الرأى العام أو استنكار الجمهور . »[1] . ومعنى هذا أن كل مخالفة للقاعدة الأخلاقية لا بد من أن تستثير « الضمير الجمعى » الذى يخضع له فى العادة كل ضمير فردى . واذا كانت القواعد الأخلاقية هى من بين شتى القواعد الاجتماعية أكثرها استثارة لضمير الجماعة ، فذلك لأن الالزام هنا يرتبط بمسائل حيوية تهدد كيان المجتمع الى أقصى حد .

ولكن ما الذى يميز القاعدة الأخلاقية عن غيرها من القواعد الأخرى التى قد يخالفها الفرد فتعود عليه هذه المخالفة بالضرر ؟ هنا يقول دوركايم انه لا بد لنا من أن نميز بين نوعين من النتائج : نتائج تترتب آلياً على فعل المخالفة نفسه ، كالمرض الذى يترتب بطريقة أوتوماتيكية على مخالفة قواعد الوقاية الصحية التى تأمرنى بأن أتجنب مواطن العدوى ، ونتائج أخرى يكون بينها وبين الفعل نفسه ضرب

---

(1) Cf. E. Durkheim : « De la Division du Travail Social. », p. 70.

من « عدم التجانس » لاستحالة استخلاص « النتيجة » بطريقة آلية من « الفعل » ، كأن أخالف القاعدة التى تنهى عن القتل أو السرقة أو الزنى ... الخ — . والواقع أننا لو نظرنا الى « الفعل » فى الحالة الأولى لوجدنا أنه يولّد من تلقاء نفسه تلك النتيجة التى ترتبت عليه ، لأننا بتحليلنا لهذا الفعل ، نستطيع مقدما أن نعرف النتيجة التى هى متضمّنة فى باطنه بطريقة تحليلية . وأما فى الحالة الثانية فاننا نجد أن ثمة استحالة فى أن نستخلص تحليليًا من مفهوم « القتل » أو « السرقة » أو « الزنى » أدنى فكرة عن « العقوبة » أو « الجزاء » أو « الملامة » . ومعنى هذا ان الرابطة التى تربط الفعل بنتيجته هى فى هذه الحالة الثانية ، رابطة « تأليفية » أو « تركيبية »[1] .

وهكذا نستطيع أن نقول ان « الجزاء » انما هو تلك النتائج التى ترتبط بالفعل بطريقة تركيبية ، أعنى انها لا تترتب تحليليًا على الفعل الذى ترتبط به ، وانما هى تصدر عن قوة أخرى ربطت الفعل بالنتيجة على نحو خاص. فأنا لا أعاقَب أو الام لأننى ارتكبت هذا الفعل أو أقدمت على هذا السلوك ، بل لأن ثمة قوة ما قد ربطت بين هذا النوع من الفعل وبين تلك النتيجة أو ذلك الجزاء . وبعبارة أخرى

---

(1) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie. » Ch II., pp. 60 — 61.

يمكننا أن نقول ان طبيعة الفعل الباطنة ليست هى التى تولّد الجزاء ، وانما الذى يولّده هو كون الفعل غير مطابق للقاعدة التى تحرّمه . وآية ذلك أن فعلا بعينه ، مهما كان واحداً فى مظهره الخارجى ، ومهما كان واحداً فى نتائجه المادية ، قد يكون موضع مؤاخذة فى مجتمع ، بينما هو قد لا يكون كذلك فى مجتمع آخر . والسبب فى ذلك هو أن فى المجتمع الأول قاعدة أخلاقية تحرّمه ، بينما لا وجود لمثل هذه القاعدة فى المجتمع الثانى . واذن فان وجود هذه القاعدة ، وقيام علاقة بين الفعل وبين تلك القاعدة ، هما اللذان يعيّنان الجزاء . ومن هنا فان قتل النفس الذى يعدّه المجتمع فى العادة امرا منكراً ينهى عنه ، قد لا يصبح كذلك فى زمن الحرب نظراً لعدم وجود قاعدة تنهى عنه ابان القتال . وكثير من الأفعال التى تستنكرها الشعوب الأوروپية اليوم ، لم تكن مستهجنة فى نظر قدماء اليونان ، نظراً لأنها لم تكن تنطوى عندهم على اية مخالفة أو أى تعد على أية قاعدة اخلاقية . وهكذا يخلص دوركايم الى القول بأن الجزاء هو نتيجة الفعل التى لا تترتب على مضمونه ، وانما تترتب على كونه غير مطابق لقاعدة موضوعة من ذى قبل . فالجزاء انما يتولد عن أن هناك قاعدة موضوعة من ذى قبل ، وان الفعل هو فى جوهره تمرد على تلك القاعدة [1] .

---

(1) E Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Ch. II , pp. 61 - 62

من هذا نرى أن دوركايم يشترك مع كَنت فى القول بأن للقاعدة الأخلاقية طابعاً الزامياً ، ولو أن زعيم المدرسة الاجتماعية لا يصل الى مفهوم « الواجب » عن طريق أوَّلى قَبْلى ، بل عن طريق التحليل التجريبى الدقيق . والواقع أن استقراء الوقائع الأخلاقية فى المجتمعات المختلفة هو الذى يظهرنا على أن ثمة قواعد لا بد لنا من أن نأخذ أنفسنا بها لمجرد أنها تفرض نفسها علينا بقوة ، وأن ثمة أشياء لا بد لنا من أن نتجنَّبها وننصرف عنها لمجرَّد أن ثمة أوامر تنهانا عنها وتحذرنا منها . — فليس الالزام الخلقى وليد مصلحة أو منفعة أو خير محقَّق كما وقع فى ظن بعض فلاسفة مذهب المنفعة ، وانما يجب القول بأن العقوبة ليست بمثابة « النتيجة الآلية التى تترتب على الفعل » ، كما وقع فى ظن سپنسر (خصوصاً فى مؤلَّفه عن التربية حينما يتحدث عن العقوبات المدرسية) . واذا كان بعض الفلاسفة الأخلاقيين قد ذهب الى أن العقوبة الوحيدة التى يحق لعالم الأخلاق أن يتحدث عنها انما تنحصر فى النتائج السيئة التى تترتب على الأفعال المنافية للأخلاق (كأن نقول مثلا ان الافراط فى شرب الخمر يؤدى الى انهيار الصحة) ، فان علماء الاجتماع الخلقى يؤكدون أن هذه النظرة تنطوى على جهل تام بطبيعة الالزام الخلقى .

٨ — أما الخاصية الثانية التى تميز الظاهرة الأخلاقية فهى أن القاعدة الأخلاقية لا بد أن تظهر لنا بمظهر الشىء

المحبَّب الى النفس ، أعنى انها لا بد أن تكون موضعاً لرغبتنا او لا بد من أن تبدو لنا على صورة ((خير)) ننزع اليه . وهنا نجد دوركايم يربط بين مفهوم « الواجب » ومفهوم « الخير » ، فيقول انه ليس ثمة فعل يمكن القول بأنه قد حقق لمجرد أنه واجب ، بل لا بد من أن يكون هذا الفعل قد تمثل لنا فى صورة « خير » من ناحية ما من النواحى . ومعنى هذا أنه ليس فى امكاننا أن نحقق فعلا لا يستهوينا على الاطلاق ، ولمجرد أن هذا الفعل قد فرض علينا . وانه لمن لمستحيل سيكولوجيًا أن يسعى الانسان لتحقيق غاية لا بجد لها أى صدى فى نفسه ، أو لا تبدو له بوجه ما من الوجوه أمراً طيبا ، أو لا تلمس فى نفسه أى وتر حساس ، او لا تستثير على نحو من الأنحاء حساسيته . واذن فان الغاية الأخلاقية لا تتصف بطابع الزامى فحسب ، وانما هى تتصف أيضاً بطابع الشىء المحبَّب المرغوب فيه .

بيد أن هذا الطابع الجديد الذى تتصف به الحياة الأخلاقية وثيق الصلة بالطابع الأول (أعنى طابع الالزام) ، لأنه لا يجعل من « الأخلاق » مجرد موضوع للرغبة أو اللذة ، كما هو الحال بالنسبة الى شتى الموضوعات العادية التى نسعى الى تحقيقها لاشباع حاجاتنا وارضاء نوازعنا . وآية ذلك أن نزوعنا نحو تحقيق الواجب الأخلاقى قلما يخلو من مجاهدة وصراع وتحامل على النفس . وحتى حينما نحقق الفعل الخلقى فى شىء من الحماسة ، فاننا نشعر عادة بأننا

نخرج من ذواتنا (ان صح هذا التعبير) ، وأننا نحاول السيطرة على أنفسنا ، وأننا نسعى جاهدين فى سبيل العلو فوق مستوى وجودنا الطبيعى ؛ وهذه كلها أمور هيهات أن تتحقق اللهم الا اذا اقترنت بالكثير من مظاهر التوتر والقسر الذاتى والمجاهدة النفسية والتحامل على الذات . ومعنى هذا أننا حينما نأتى فعلا أخلاقيا بمعنى الكلمة فاننا نشعر بأننا نقاوم جانبا كبيراً من طبيعتنا . ومع ذلك ، فان من واجبنا أن نجعل للذة مكانها فى صميم الالزام الخلقى ، لأننا قد نجد لذة كبرى فى أن نحقق الفعل الخلقى الذى تأمرنا باتيانه القاعدة الأخلاقية ، وذلك لمجرد كونه أمراً خلقيا . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول اننا قد نستشعر لذة فريدة فى أن نحقق واجبنا لمجرد كونه واجباً . وهكذا قد يصح أن نقول ان مفهوم « الخير » داخل فى صميم مفهوم « الواجب » ، كما أن مفهوم « الواجب » أو « الالزام » داخل فى صميم مفهوم « الخير » .

واذن فان « الواجب » على نحو ما فهمه كَنت لا يمثل سوى جانب مجرد من الحقيقة الأخلاقية ، لأن هذه الحقيقة فى الواقع تنطوى دائماً أبداً على المظهرين السابقين مجتمعين . فليس ثمة فعل يمكن أن يُحقَّق لمجرد كونه واجباً ، وانما لا بد لهذا الفعل من أن يبدو حسنا أو طيّبا من وجه من الوجوه . ومن جهة أخرى لا يمكن أن يكون الفعل الأخلاقى مجرد موضوع للرغبة أو اللذة أو السعادة ، وانما لا بد من أن

يستلزم تحقيق هذا الفعل ضرباً من الجهد أو المشقة أو الصراع . وكما أن الخاصية الأولى للحياة الأخلاقية ، ألا وهي « الالزام » ، هي التي تسمح لنا بأن نبين نقص المذهب النفعي ، فان الخاصية الثانية للحياة الأخلاقية ، ألا وهي « الخير » ، هي التي تسمح لنا بأن نقف على ما في التفسير الكنتي للالزام الخلقي من مآخذ . والحق أن الرأي الذي ذهب اليه كنت من أن الأصل في الشعور بالالزام هو انعدام التجانس أصلا بين العقل والحساسية هو رأي يصعب التوفيق بينه وبين هذه الواقعة الثابتة ألا وهي أن الغايات الأخلاقية هي في جانب منها موضوعات للرغبة . ولا شك انه اذا كانت الحساسية تهدف الى نفس الغاية التي يهدف اليها العقل ، فانه لن يكون ثمة موضع للقول بأنها تنتقص من كرامتها حينما تخضع لسطوة العقل[1] .

ولو أننا نظرنا الآن الى هاتين الخاصيتين اللتين تتميز بهما الحياة الأخلاقية ، لوجدنا أنهما تمثلان أهم الخصائص المميزة للظواهر الخلقية ، وان كان من الممكن أن نشير الى خصائص أخرى (مثل المثالية ، والثبات النسبي وما الى ذلك) . ولكن من الواجب أن نلاحظ أن حظ كل فعل اخلاقي من هاتين الخاصيتين يختلف قوة وضعفا ، بحسب

(1) E. Durkheim : «Sociologie et Philosophie», P. U. F., 1951, pp. 64 – 65.

نوع الفعل نفسه . فهنالك ــ مثلا ــ أفعال تـُحقـَّق بدافع الحماسة وحدها ، وتلك هى أفعال البطولة الأخلاقية التى يكاد يمحى فيها دور الالزام ، بينما يظهر فيها مفهوم « الخير » كأقوى وأعنف ما يكون . وهناك أفعال أخرى تعدم فيها فكرةُ « الواجب » كل تأييد من جانب الحساسية . هذا الى أن العلاقة بين هذين العنصرين قد اختلفت باختلاف العصــور : اذ نجد أن مفهوم « الواجب » فى القديم كان ضعيفا الى أقصى حد ، على حين أن فكرة « الخير الأقصى » كانت سائدة ، لا فى المذاهب الأخلاقية فحسب ، بل وفى الأخلاق العملية التى كان الناس يمارسونها بالفعل أيضا . وربما كان فى استطاعتنا أن نقول ان هذه الظاهرة تشاهد بصفة عامة فى شتى المذاهب الأخلاقية المصطبغة بالصبغة الدينية . وأخيراً نلاحظ أن علاقة هذين العنصرين أحدهما بالآخر تختلف اختلافا شاسعاً ، فى العصر الواحد باختلاف الأفراد أنفسهم ؛ وذلك لأن الضمائر الفردية تختلف فى مدى قوة استشعارها لهذا العنصر أو ذاك ، حتى انه قد يصح لنا أن نقول انه يكاد يكون من النادر أن تكون لكلتا الخاصيـَّتين أو لكلا العنصرين نفس الدرجة من « الشدة » . والواقع أن لكل فرد منا حظه من « العمى اللونى الأخلاقى » ، لأن جانبا من الحقيقة الأخلاقية لا بد من أن يخرج عن مجال بصره . واذا كانت هناك ضمائر لا ترى فى الفعــل الخلقى سوى موضوع رغبة أو أداة خير ، فان ثمة ضمائر أخرى تزداد

لديها الحساسية بالواجب ، والشعور بالالزام ، والنزوع نحو النظام ، فنجدها تجزع من كل ما هو غير محدد ، وتنزع نحو تنظيم حياتها وفقا لبرنامج دقيق أو خطة صارمة ، وتؤثر لسلوكها أن يسير على هدى مجموعة من القواعد المتينة المحكمة ... ولعل فى هذا ما يقنعنا ـ فيما يرى دوركايم ـ بضرورة الاحتراس من الأخذ بايحاءات الضمائر الفردية ، نظراً لما فى مثل هذا المنهج الفردى الذاتى من خطورة . وآية ذلك أن التسليم بهذا المنهج من شأنه أن يحيل الأخلاق الى الشعور الموجود لدى كل فرد منا عن القواعد الأخلاقية ، فى حين أن ثمة جوانب أساسية من الحقيقة الأخلاقية قد تغيب عنا ، أو قد لا يكون لدينا شعور واضح بها ، أو قد لا نستشعرها على الاطلاق .

فاذا ما تساءلنا الآن عن الخاصية التى ينبغى أن ننسب اليها الأولوية أو الصدارة من بين هاتين الخاصيتين المميزتين للحقيقة الأخلاقية ، كان رد دوركايم على هذا التساؤل أنه لا موضع للقول بأن فكرة الواجب أو الالزام قد صدرت عن فكرة الخير أو الغاية المرغوب فيها ، لأنه ليس ثمة أى مبرر موضوعى يمكن أن نستند اليه فى اقامة ضرب من المفاضلة أو الأسبقية بين هاتين الخاصيتين . وحتى لو نظرنا الى المسألة من وجهة نظر عقلية محضة أو ديالكتيكية صرفة ، فاننا سنجد أن فى القول بأن « الواجب » أمر مرغوب فيه قضاء على

مفهوم « الواجب نفسه » . وعبثا نحاول أن ننتزع فكرة الالزام من فكرة الخير أو الغاية المرغوب فيها ، فاننا لن نستطيع عندئذ أن نتميّز الطابع النوعى للالزام باعتباره تكليفا يستلزم مجاهدة الرغبة والصراع ضدّ النوازع الطبيعية . والواقع أنه كما أن من المستحيل علينا أن نستنبط الغيرية أو الايثار من الأنانية أو الأثرة ، فان من المستحيل علينا أيضا أن ننتزع فكرة الواجب من فكرة الخير (أو العكس) [1] .

٩ ـ وأما اذا قيل ان بين هاتين الخاصيّتين اللّتين نسبناهما الى الواقعة الأخلاقية ضرباً من التناقض ، فان دوركايم يرد على هذا الاعتراض بقوله ان هذا الطابع المزدوج المميز للظاهرة الأخلاقية قد ينكشف لنا بوضوح أكثر اذا عمدنا الى التقريب بين تلك الظاهرة وبين ظاهرة أخرى لها نفس الطابع ، الا وهى ظاهرة ((**القُدْسى**)) أو ((الشىء **المقدّس**)) . ونحن نعرف كيف أن الشىء المقدس يبعث فى نفوسنا الشعور بالاجلال والاحترام ، ان لم نقل انه يثير فى نفوسنا الشعور بالخوف والرهبة ، مما يجعلنا ننأى بأنفسنا عنه أو نتردّد فى الاقتراب منه ؛ ولكن الشىء المقدس أيضاً

---

(1) E. Durkheim : «Sociologie et Philosophie», Ch. II , pp. 66 — 67.

هو فى الوقت نفسه موضع لرغبتنا ومثار لحبنا ومحط لآمالنا ، حتى اننا لننزع نحو الاقتراب منه ونصبو الى بلوغه والوصول اليه . فالموجود المقدس هو بمعنى ما من المعانى الموجود المحرم المحظور ، أى الموجود الذى لا نجرؤ على تدنيسه أو الاقتراب منه ، ثم هو بمعنى آخر الموجود الخيّر المعشوق المنشود ، اى الموجود الذى نسعى وراءه ونرجو الاتحاد به . وربما كان خير مثال للشيء **« المقدس »** هو « الشخصية الانسانية » باعتبارها منطوية على هذين الوجهين المتعارضين . فالشخصية الانسانية من جهة تثير لدينا ضرباً من الشعور الدينى الذى يجعلنا نقف على مَبْعَدة من الآخرين ، نحترمهم ونقدس حقوقهم وننأى بأنفسنا عن مجالهم الحيوى ... الخ . ومعنى هذا أن « الشخص الانسانى » يبدو لنا وكأنما هو مُحاط بهالة من « القداسة » التى تجعلنا نفرده على حدة فى دنيا الموجودات الطبيعية ... ولكنه من جهة اخرى وفى الوقت نفسه بمثابة الخير الأسمى الذى نسعى نحو التعاطف معه والاتحاد به ، حتى ان مشاركة الآخرين لتصبح فى كثير من الأحيان بمثابة الغاية العظمى التى يهدف اليها الكثيرون . هذا الى أننا نبذل جهوداً عظيمة فى سبيل ترقية « الشخص الانسانى » فى نفوسنا ، فنعبّىء كل ما لدينا من قوى فى سبيل تحقيق

ذواتنا على الوجه الأكمل ، ونتخذ من « تحقيق الذات » مثلا أعلى نسعى نحو بلوغه بكل ما لدينا من قوة .

والحق أنه اذا كان دوركايم حريصاً على التقريب بين مفهوم « الأخلاق» ومفهوم « القداسة » ،فذلك لأنه يرى أنه قد يكون من العسير علينا أن نفهم الحياة الخلقية ان لم نقربها من الحياة الدينية . ولو أننا رجعنا الى التاريخ لألفينا أن الحياة الخلقية والحياة الدينية كانتا دائماً تسيران جنبا الى جنب ، ان لم نقل بأنهما كانتا ممتزجتين امتزاجاً تاماً . وحتى فى أيامنا هذه ، فاننا لا نستطيع أن ننكر أن هذا الاتحاد الوثيق بين الأخلاق والدين لا زال قائماً بوجه من الوجوه ، كما يدلنا على ذلك جزع الضمائر الفردية من شتى الحركات اللادينية باعتبارها مصدر خطر كبير على الأخلاق . وتبعاً لذلك فان من الواضح أن الحياة الأخلاقية لا يمكن ولن يمكن أن تتجرد من شتى الخصائص التى كانت مشتركة بينها وبين الحياة الدينية . وذلك لأنه حينما تكون العلاقة بين ضربين من الوقائع وليدة اتصال عميق واتحاد وثيق داما فترة طويلة من الزمن ، وحينما تكون القرابة بين هذين الضربين من الوقائع مظهراً لارتباط قديم أو صلة بعيدة العهد ، فان من المستحيل أن تجىء اللحظة التى ينفصل فيها الواحد منهما عن الآخر انفصالا تاما ، بحيث يصبح غريباً على الآخر كل الغرابة . ولو أمكن أن يحدث هذا

الانفصال لوجب عندئذ أن يتغير كل منهما تغيرا جوهرياً وأن ينقلب الى شيء آخـــر مختلف كل الاختلاف . ولكن الواقع أن فى الأخــلاق شيئا من الدين ، كما أن فى الدين شيئا من الأخلاق ؛ حتى انه قد يكون فى استطاعتنا أن نقول ان الحياة الخلقية الحالية مصطبغة تماماً بالصبغة الدينية . وليس معنى هذا ان الطابع الدينى الذى تتميز به الأخلاق قد بقى دائما على ما هو عليه ، وانما يجب أن نقرر أن الطابع الدينى للأخلاق يميل الى اكتســاب صـــبغة أخرى مغايرة للصبغة اللاهوتية المقترنة بالدين . وآية ذلك ان الطابع القدْسى المميز للأخلاق ليس من شـــأنه أن ينأى بها عن مواطن النقد ، كما هو الحال مثلا بالنسبة الى الدين . ولكن هذا الفارق على كل حال ليس الاّ فارقاً فى الدرجة ؛ بل انه قد أخذ يضعف فى أيامنا هذه ، بدليل أن الطابع القدْسى للأخــلاق ــ فى نظر الكثيرين ــ لم يعـــد يتميَّز عن الطابع القدسى للدين . ولعل أقوى دليل على ذلك أن الناس ما زالوا يجزعون لكل محاولة يراد بها تطبيع المنهج العلمى المألوف على الأخلاق ، كأن فى اخضاع الأخلاق للعلم تدنيساً لها ، او كأن فى دراسة الظاهرة الأخلاقية بالطرق العلمية تجنّياً على قدسيتّها وانتقاصاً لكرامتها . والواقع أن كثيراً من المفكرين المعـــاصرين يجدون الشيء الكبير من الحرج فى أن

يسلّموا بأن الواقعة الأخلاقية ـ مثلهـــا كمثل غيرها من الوقائع ـ يمكن أن تكون بمنأى عن المناقشـــات الفلسفية باعتبارها ظاهرة موضوعية تقبل البحث العلمى [1] . وصفوة القول أن الأخلاق لن تكون هى الأخلاق لو أنها عدمت تماما كل طابع دينى أو كل صبغة مقدّسة [2] .

(1) Cf. E. Durkheim: «Sociologie et Philosophie», pp. 51 & 68 — 70.

(2) Ibid., pp. 101 — 102.

الفصل الرابع

التفسير الاجتماعى للوقائع الأخلاقية

١٠ ـ اذا كنّا قد حاولنا فى الفصل السابق أن نحدّد خصائص الظاهرة الأخلاقية ، فانه لا بدّ لنا الآن من ان نعمد الى تفسير تلك الخصائص ، حتى نقف على السرّ فى وجود قواعد أخلاقية ندين لها بالطاعة لأنها مفروضة علينا على سبيل الالزام من جهة ، وننزع نحو الأخذ بها لأنها تبدو لنا مُرغّبة مُحبّبة الى نفوسنا من جهة اخرى . وهنا نجد ان الطريقة العلمية التى يسير عليها الباحثون الاجتماعيون عادة فى تفسيرهم للظواهر الأخلاقية هى طريقة تصنيف القواعد الأخلاقية وفحصها وجَرْدها والعمل على تفسير الطائفة الرئيسية منها (على الأقل) بتحديد العلل التى كانت الأصل فى نشأتها ، وبيان الوظائف النافعة التى قامت او ما زالت تقوم بأدائها . ولكن مثل هذه الدراسة تستلزم التعرض لبعض الوقائع الأخلاقية المعيّنة لبيان الطريقة التى يتبعها علماء الاجتماع الأخلاقى فى تفسيرها وشرح خصائصها والكشف عن عللها ، كما فعل دوركايم مثلا فى دراسته لظاهرة الانتحار . وأما فى هذا المجال الذى نحن بصدده ،

فقد يحسن بنا أن نبيّن الخطوط العامة للنظرية الاجتماعية في تفسير الوقائع الأخلاقية ، سائرين على المنهج الديالكتيكي الذي اتبعه دوركايم في حلّه لمشكلات الأخلاق التقليدية . ولئن كان من بعض عيوب هذا المنهج أنه يبتدىء من بعض المُسلّمات التي لا يُبَرْهَن على صحتها ، الاّ أنه قد يقودنا الى بعض النتائج التي لا تخلو من أهمية .

والمُسلّمة الأولى التي هي نقطة البدء في بحثنا للمشكلة الأخلاقية تنحصر في القول بأنه لا يمكن أن تكون لدينا واجبات الاّ نحو ضمائر ؛ أعني أن التزاماتنا تتجه دائماً نحو أشخاص معنوية أو موجودات عاقلة . فاذا ما تساءلنا الآن عن المقصود بالأشخاص المعنوية أو الذوات الواعية كان رد دوركايم على هذا التساؤل أن الغاية التي يمكن أن يرمي اليها الفعل الأخلاقي لا تخرج عن أحد أمرين : فاما أن تكون هي الذات الفردية نفسها ، أو تكون هي الذوات الأخرى (أي غيري من الموجودات) . والمهم الآن أن نعرف ما اذا كان في وسعنا أن نخلع طابعاً أخلاقيا على تلك الأفعال التي لا تهدف الاّ الى مصلحتي الخاصة أو التي لا تعود بالفائدة الا على شخصي الفردي . وهنا يقول دوركايم اننا لو ساءلنا الضمير الأخلاقي العام ، ولو رجعنا الى السُنن الأخلاقية السائدة لدى كافة الشعوب ، لوجدنا أن ثمة اجماعاً على الاعتقاد بأن الفعل لا يكون أخلاقياً اذا كان الغرض الوحيد الذي يهدف اليه هو المحافظة على بقاء الفرد وحده دون سواه .

نقا ان هذا الفعل قد يكتسب صبغة أخلاقية اذا كنت
حافظ على نفسى من أجل أسرتى أو من أجل وطنى ، وأما
اذا كنت لا أحافظ على نفسى الا من أجل شخصى الفردى ،
فان سلوكى فى هذه الحالة لا بد من أن يكون فى نظر الرأى
العام مجردا من كل صبغة أخلاقية . وقد يعترض البعض
على هذا الرأى بقوله ان الأفعال التى تهدف الى تحقيق
الذات أو تنمية الشخصية لا بد على كل حال من أن تكون
لها قيمة أخلاقية ، ولكن فى استطاعتنا أن نرد على هذا
الاعتراض بأن نقول ان تلك الأفعال لا يمكن أن تكتسب أية
صبغة أخلاقية الا اذا كان ثمة نفع يعود على الآخرين من
وراء تحقيقى لذاتى أو تنميتى لشخصيتى . أما اذا كنت
أقوم بهذا العمل لمنفعتى الشخصية أو بدافع من المصلحة
الجمالية ، كأن أنمى مواهبى الشخصية حتى يلمع اسمى
او حتى أظفر بنجاح عظيم أو حتى أخلق من نفسى عملا فنيا
رائعا ، فان فعلى فى هذه الحالة لا يمكن أن يعد فعلا أخلاقياً
بمعنى الكلمة .

ولكن اذا كان شخصى الفردى (من حيث هو كذلك)
لا يصلح لأن يكون غاية لسلوكى الأخلاقى ، فهل تصلح
أشخاص الآخرين لأن تقوم بهذا الدور ؟ هنا يقول دوركايم
انه اذا كان الفعل الذى أقوم به حينما أعمل على المحافظة
على بقائى أو تنمية شخصيتى مجردا من كل صبغة
اخلاقية ، فليس ما يبرر القول بأن هذا الفعل قد يكتسب

صبغة أخلاقية حينما يكون متعلقا بشخص غيرى من الناس ، لأنه ليس ما يدعو الى نسبة ضرب من الأولوية أو الأفضلية لشخصية الغير بالقياس الى شخصيتى . والواقع أنه اذا كان الفاعل الأخلاقى لا ينطوى فى نفسه على أية قوة خاصة يستطيع بمقتضاها أن يخلع على أفعاله صبغة أخلاقية ، فلماذا يتمتع أى فرد آخر غيره (ممن هم نظراء له) بخاصيَّة لا يملكها هو ؟ الحق أنه ليس بين الأفراد سوى فارق فى الدرجة ، فلا سبيل اذن الى القول بأن غاية السلوك الأخلاقى هى غيرى من الأفراد باعتبارهم كذلك . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول انه اذا كان العمل من أجل فرد واحد يساوى أخلاقيا صفراً ، فان العمل من أجل ١٠٠ فرد لا بد من أن يساوى أيضاً صفراً ، لأن أى انسان لا بد من أن يعدل أى انسان آخر ، أو أية مجموعة عددية من الأفراد . وما دام كل فرد على حدة هو أعجز من أن يخلع على السلوك صبغة أخلاقية ، لأنه لا يملك فى ذاته أو بذاته أية قيمة خلقية ، فان أية كمية من الأفراد لن تملك فى ذاتها أو بذاتها مثل هذه القيمة .

١١ ـ أمَا وقد استبعدنا الذات الفردية من دائرة الغايات الأخلاقية ، كما استبعدنا أيضا ذوات الآخرين باعتبارهم مجموعة من الأفراد ، فلم يَبْق الا أن تكون غاية النشاط الأخلاقى ذاتاً نوعية خاصة تتألف من تجمُّع

الذوات الفردية على شكل خاص ، وتلك هى **« الذات الجماعية »** أو « العقل الجمعى » . ولو كانت شخصية الجماعة هى مجرد حاصل جمع الأفراد ، أو كانت مجرد مجموعة عددية من الذوات ، لما كان لها من القيمة الأخلاقية اكثر مما للعناصر التى تتركب منها (وهذه كما نعرف لا تنطوى فى ذاتهـا أو بذاتها على أية قيمة أخلاقية) . فلا بد اذن من القول بأن « المجتمع » هو حقيقة متمايزة عن الأفراد الذين يتألف منهم ، لأن من تجمعهم تنشأ حقيقة جديدة لها من القيمة ما ليس للعناصر التى تتألف منها . وهذا ما عبر عنه زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية بقوله : « انه اذا كان ثمة أخلاق ، أعنى مجموعة من الواجبات والالزامات ، فذلك لأن المجتمع يمثل شخصية أخلاقية متمايزة كيفياً عن الشخصيات الفردية التى ينطوى عليها والتى يتألف من تجمعها على شكل مركب جديد . »[1] ومعنى هذا أنه ان كان العمل من أجل الآخرين عملا أخلاقيا ، فذلك لأن من تجمعهم تنشأ حقيقة جديدة هى « الذات الجماعية » التى تعلو بكثير على شتى الذوات الفردية التى تتألف منها .

ولو أمعنا النظر الآن فى هذه البرهنة التى يسوقها

---

(1) Cf. E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », p. 74.

دوركايم للتدليل على وجود « ذات جماعية » أو « عقل جمعى » لوجدنا أنها تشبه الى حد كبير طريقة كَنْت فى اثبات وجود الله . والحق أنه اذا كان كَنْت قد افترض وجود الله ، لأن الأخلاق لن تقوم لها قائمة أو لن تكون مقبولة عقلا بدون هذا الفرض ، فان دوركايم هو الآخر يفترض وجود مجتمع متمايز تمايزاً نوعياً عن الأفراد ، لأنه ان لم يكن ثمة مجتمع ، فان الأخلاق ستكون غير ذات موضوع ، كما أن الواجب نفسه سيعدم عندئذ كل نقطة ارتكاز . وليس أدل على صحة هذا الفرض من أن الأخلاق لا تبدأ فى نظر الرأى العام الا حينما توجد روح النزاهة والتجرد من الغرض والاخلاص فى النية . ولكن التجرد من الغرض لا يكون ذا معنى الا حينما تكون للذات التى نخضع لها ونخلص فى سبيلها قيمة أعلى وأسمى مما لنا نحن الذوات الفردية . وليس فى عالم التجربة ذات تملك حقيقة أخلاقية أخصب وأغنى مما تملكه « الجماعة » ؛ فلا بد من أن يكون « المجتمع » هو دعامة الأخلاق وأساس الحياة الخلقية ، بوصفه الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقى .

أما اذا احتج البعض بقوله ان الذات العليا التى تعلو على شتى الذوات الفردية ، والتى تصلح وحدها دون سواها لأن تكون غاية النشاط الأخلاقى ، انما هى « الذات الالهية » ، فان دوركايم يرد على هذا الاعتراض بقوله ان فكرة الله نفسها لا تخرج عن كونها صورة رمزية ابدالية

للمجتمع . واذا كان المؤمن ينحني لله اجلالا وتعظيما ، لأنه يعتقد أنه يستمد من الله وجوده عامة ، ونفسه أو وجوده الروحي خاصة ، فاننا لهذه الأسباب عينها لا بد من أن نكنّ الجماعة مثل هذا الشعور بوصفها المصدر الذى نستمد منه كل أسباب وجودنا . ومعنى هــذا أن دوركايم يستبدل بفكرة الله فكرة « المجتمع » باعتباره الحقيقة الروحية التى بها نوجد ونحيا ونتحرك . ولا يفهم أمام المدرسة الاجتماعية الفرنسية « المجتمع » على أنه مجرد جهاز عضوى يقوم بمجمــوعة من الوظائف ، بل هو يرى فيــه ينبوع الحياة الأخلاقية ومصدر الاشعاع الروحى . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « انـّا لننتقص من قدر المجتمع اذا لم نـَر فيه سوى جسم عضوى يقوم بأداء بعض الوظائف الحيوية ، فى حين أن ثمة روحاً تشيع فى هذا الجسم ، وهذه الروح انما هى مجموع المثل العليا الجمعية »[1] .

ومهما يكن من شيء فان الأخــلاق فى نظــر دوركايم لا تبدأ الا حيث تبدأ الحياة الجماعية ، لأن النزاهة والاخلاص عندئذ يمكن أن يكتسبا معنى ودلالة . وليس الانسان كائنا اخلاقياً الا لأنه يعيش فى جماعة ؛ حتى أننا لو نجحنا فى القضاء على الحياة الاجتماعية ، لقضينا فى الوقت نفسه على

(1) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie, Ch. III., p. 136.

الحياة الأخلاقية ، لأنها عندئذ ستكون غير ذات موضوع[1] .
ـ وحينما يقرر دوركايم انه لا يمكن أن تكون ثمة أخلاق بدون « مجتمع » ، فانه يعنى بذلك أن حياة الجماعة هى التى تخلق الالزام الخلقى ، وهى التى تجعل للنشاط الأخلاقى غاية يهدف اليها . حقا ان هناك جماعات مختلفة قد نستطيع أن نقيم بينها ضرباً من التفرقة التى تقوم على أساس من التصاعد الطبقى ، فنتحدث عن الأسرة والنقابة والحزب والمدينة والوطن والجماعات الدولية . . . الخ ، ولكن الذى يعنينا من أمر هذه الجماعات المختلفة أنها تشترك جميعاً فى الزام الفرد بالاخلاص لها ، والعمل بنزاهة من أجلها ، والتجرد من الأهواء فى سبيل خدمتها . فالحياة الأخلاقية انما تبدأ من حيث يوجد التعلّق بالجماعة ، مهما كان نوعها ، ومهما كان حظها من الضيق أو السعة ، ومهما كانت درجتها من البساطة أو التعقد .

وهكذا قد يكون فى استطاعتنا الآن أن نعود الى تلك الأفعال التى أنكرنا عليها كل طابع أخلاقى ، لكى نرد اليها اعتبارها ، بشرط أن نربطها بحياة الجماعة وغايات العقل الجمعى . وان القارىء ليذكر أننا قد ذهبنا الى أن مصلحة

---

(1) E. Durkheim : «De la Division du Travail Social. », p. 443.

الآخرين لا يمكن أن تنطوى على صبغة أخلاقية أكثر من مصلحة الفرد ، ولكن من المؤكد أنه اذا نُظر الى الغير باعتباره مشاركا فى حياة الجماعة ، أو بوصفه عضواً فى الجماعة التى نحن مرتبطون بها ، فانه لا بد من أن يكتسب فى نظرنا نفس الكرامة التى تتصف بها الجماعة ، وبالتالى فاننا لا بد من أن نحبه ونقدره ونعمل على تحقيق مصلحته . فالتمسك بأهداب الجماعة انما هو فى صميمه تمسك بأهداب المثل الأعلى الاجتماعى ، وليس من شك فى أن هناك بَضعة من هذا المثل الأعلى فى كل فرد منا ؛ فلا بد اذن من أن يكون لكل فرد منا حظه من ذلك الاحترام الدينى الذى يثيره فى نفوسنا المثل الأعلى الاجتماعى . وتبعاً لذلك فان التعلق بالجماعة ينطوى بطريقة غير مباشرة (وان كانت ضرورية) على التعلق بالأفراد . — وحينما يكون المثل الأعلى للمجتمع هو بمثابة صورة جزئية خاصة من المثل الأعلى الانسانى ، أو حينما يختلط طراز المواطن بالطراز العام للانسان ، فان التعلق بالمجتمع يصبح عندئذ تعلقا بالانسان من حيث هو انسان . ومن هنا فقد يكون فى استطاعتنا أن نفهم السر فى ذلك الطابع الأخلاقى الذى ننسبه عادة الى عواطف « المشاركة الوجدانية » فيما بين الأفراد ، وما قد يترتب عليها من أفعال يكون الدافع اليها هو التعاطف مع الغير . حقا ان مشاعر التعاطف أو المشاركة الوجدانية لا تكوّن فى ذاتها

عناصر أصيلة داخلة فى صميم تركيب المزاج الأخلاقى ، ولكنها بلا شك متصلة اتصالا وثيقاً بشتى النوازع الأخلاقية الجوهرية حتى أن انعدامها فى بعض الأحيان قد يكفى للحكم على السلوك بأنه مجرّد من الصبغة الأخلاقية . والواقع أنه حينما يحب الفرد وطنه ، أو حينما يحب الانسانية ، فانه لن يكون فى وسعه عندئذ أن يشهد آلام اخوته فى الانسانية دون أن يشعر بالحاجة الى مد يد المعونة اليهم . ولكن ما يربطنا أخلاقياً بالغير ، ليس هو ما يكوّن فرديَّة هذا الغير ، بل انما هو الهدف الأسمى الذى يسعى نحوه الآخرون ، أو الغاية القصوى التى يعملون فى سبيلها . واذا كان اخلاص العالم ونزاهته ، وتفانيه فى خدمة العلم ، قد تكتسب فى نظرنا صبغة أخلاقية ، فما ذلك لأن البحث عن الحقيقة يُعدُّ فى حد ذاته ولذاته عملا أخلاقياً ، بل لأن العالم قد يخدم بعلمه المجتمع أو قد تعود كشوفه العلمية بالنفع على الانسانية [1] .

واذن فان المجتمع ، فى رأى علماء الأخلاق الوضعية ، هو الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقى . ولا يقتصر علماء الاجتماع الخلقى على القول بأن المجتمع يعلو على شتى

---

(1) Cf. E. Durkheim : (Sociologie et Philoso phie), Ch. II., pp. 76 —77 .

الضمائر الفردية (وان كان فى الوقت نفسه باطناً فيها بمعنى من المعانى) ، بل هم يقررون أيضاً أن للمجتمع كل خصائص « السلطة الأخلاقية » التى توجب الاحترام . والمهم الآن أن نعرف كيف أن المجتمع يجمع بين هاتين الناحيتين ، فيبدو لنا من جهة بمثابة « الخير » الذى نرغب فيه ونطمح اليه ، ويبدو لنا من جهة أخرى بمثابة « السلطة » التى تلزمنا وتفرض علينا بعض الواجبات . وهذه الحقيقة المزدوجة — ان صحت — هى التى ستكفل لنا فهم خصائص الظاهرة الخلقية ، وتفسير الأصل فى طابعها المزدوج الذى بدا لنا أقرب ما يكون الى التناقض .

١٢ — فاذا ما نظرنا بادىء ذى بدء الى علاقة الفرد بالجماعة ، وجدنا أن المجتمع يتخذ فى نظر الضمائر الفردية صورة « غاية عليا » أو « هدف أسمى » . والواقع أن المجتمع حقيقة شاملة تطوى فى ثناياها شتى الأفراد ، كما أنه يعلو على الفرد الواحد من كل وجه . ولا تنحصر قوة المجتمع فى ضخامته المادية باعتباره وليد اتحاد القوى الفردية جميعاً ، وانما تنحصر قوته فى عظمته الأخلاقية . وان الكون ليعلو على الفرد من كل وجه ، فضلا عن أنه يملك من القوى ما يستطيع معه أن يسحق الأفراد ، ولكن الكون مع ذلك ليس بحقيقة أخلاقية . أما المجتمع فانه شىء آخر غير مجرد قوة مادية ، لأن المجتمع فى صميمه قوة أخلاقية

عظيمة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن المجتمع لا يعلو علينا ماديًا فحسب ، وانما هو يعلو علينا أخلاقيا أيضاً . ولو أننا نظرنا الى ما نسميه باسم ((**الحضـــارة**)) لوجدنا أن هذا التراث البشرى الهائل انما هو من فعل التعاون الذى حققته جماعات من الأفراد المشـــتركين والأجيـــال المتعاقبة . فالحضارة فى صميمها هى عمل اجتماعى محض . ومعنى هذا أن المجتمع هو الذى خلق الحضارة ، وهو الذى يحـــافظ عليها ، وهو الذى يسلّمها وديعة أمينة الى الأجيال اللاحقة. ونحن انما نتسلّم الحضارة من يد المجتمع . وليست الحضارة فى الحقيقة سوى مجموع « الخيرات » التى نعلّق عليها أهمية كبرى ؛ أعنى أنها جماع القيم الانسانية العليا . فاذا عرفنا أن المجتمع هو خالق الحضارة وحارسها فى الآن نفسه ، واذا عرفنا أيضا أن المجتمع هو القنطرة التى تعبر عليها الحضارة حتى تصل الينا ، أمكننا أن نفهم لماذا يبدو لنـــا المجتمع بصورة حقيقة أخصب وأسمى من حقيقتنا ؛ حقيقة يصدر عنها كل ما له قيمة فى نظرنا ، ولكنها تعلو علينا وتنِدّ عنا من كل الوجوه ، لأننا لا نستطيع أن نحيط الا بجانب ضئيل من تلك الكنوز العقلية والخلقية التى تنطوى عليها . وكلما تقدم بنا ركب التاريخ ، بدت لنا الحضارة الانسانية تراثا ضخماً هائلا مُعقّداً ، وبالتالى زاد شعور الضمائر الفردية بسمو الحضارة وعلوها على شتى الأعمال الفردية أو الجهود

الخاصة . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول ان الفرد فى المجتمع الحديث يشعر شعوراً واضحاً بأن الجماعة تعلو عليه . وفى حين أن الفرد فى القبيلة الاسترالية (مثلا) يحمل بين جانبيه **كل** تراث حضارته القبلية ، نجد أن الفرد فى المجتمع الحديث لا يحمل من الحضارة التى ينتسب اليها الا النزر اليسير .

بيد أننا لا بد من أن نأخذ بقسط ـــ ولو ضئيل ـــ من الحضارة التى نستظل بظلها ، وذلك لأننا نحمل بين جنباتنا تراث الأجيال السابقة . والواقع أن المجتمع ليس مجرد حقيقة تعلو علينا فحسب وانما هو أيضاً حقيقة باطنة فينا ، ونحن نستشعر وجودها باعتبارها كذلك . فالمجتمع ((**باطن**)) فينا بمعنى ما من المعانى ، لأنه لا يمكن أن يحيا الا فينا وبنا . أو ربما كان الأصح أن نقول ـــ على حد تعبير دوركايم ـــ ان المجتمع هو نحن أنفسنا ، أو هو خير ما فينا ، ما دام الانسان لا يكون انساناً الا بقدر ما يكون متحضراً . ولو أننا أنعمنا النظر فى الموجود البشرى ، لوجدنا أن ما يجعل منه انساناً بمعنى الكلمة انما هو ذلك القدر المعيّن الذى يستطيع أن يتمثّله من مجموع الأفكار والعواطف والمعتقدات ومبادىء السلوك التى نطلق عليها اسم ((**الحضارة**)) . وهذا ما أثبته روسّو منذ زمن بعيد ، فقد أظهرنا هذا المفكر على أننا لو انتزعنا من الانسان كل ما جلبه له المجتمع ، لما بقى منه سوى موجود حسى لا يكاد يتميز عن الحيوان . ولولا

اللغة التى هى ظاهرة اجتماعية أولا وقبـــل كل شيء ، لأصبحت الأفكار العامة أو المجردة ضرباً من المستحيل ، ولما قامت للوظائف العقلية العليا أية قائمة . والحق أنه لو خلّى بين الانسان وبين نفسه ، لرانت عليه القوى الطبيعية واستعبدته ؛ ولكن الانسان قد نجح فى أن يتحرر من أسر القوى الطبيعية ، وأن يكوّن لنفسه شخصية حرة مستقلة ، لأنه استطاع أن يحتمى بقوة نوعية خاصة ، ألا وهى « القوة الجمعية » التى تعد بمثابة قوة هائلة ، لأنها وليدة اتحاد سائر القوى الفردية ، مع كونها فى الوقت نفسه قوة عقليـــة وأخلاقية تملك من البأس ماتستطيع معه أن تلغى أثر الطاقات الطبيعية المجردة من عنصرى العقل والأخلاق . وليس مايمنع الفلاسفة من أن ينادوا بأن للانسان حقه فى الحرية ؛ ولكن مهما كان من أمر أدلتهم وبراهينهم العقليـــة ، فان أحداً لا يستطيع أن ينكر أن هذه الحرية لم تصبح حقيقة واقعة الا فى المجتمع وبالمجتمع .

وماذا عسى أن تكون « الحرية » ، ان لم تكن ذلك الكسب الذى يحققه الفرد بفضل المجتمع ؟ ان الفلاسفة ليتحدثون عن حقوق الفرد وحرياته ، ولكن هذه الحقوق وتلك الحريات ليست أموراً باطنة فى صميم الطبيعة الخاصة بالفرد من حيث هو كذلك . وآية ذلك أننا لو حلّلنا التكوين الطبيعى للانسان لما وجدنا فيه أى شيء يمكن أن يبرر ذلك الطـــابع المقدس الذى ننسبه اليه ، والذى بمقتضاه نخلع عليه تلك

الحقوق . ولكن المجتمع هو الذى خلع على الفرد الانسانى ذلك الطابع المقدس ، وهو الذى أضفى عليه تلك القيمة ، وهو الذى جعل منه أجدر الأشـــياء بالاحترام وأولاها بالاجلال . وان البعض ليتحدث عن التحـــرر التدريجى للفرد ، ظنا منه بأن فى ذلك تحـــلالا للرابطة الاجتماعية ، وانتزاعاً للفرد من قلب الجماعة ، ولكن الحقيقة أن الصلة موجودة ، وان اتخذت شكلا آخر أعمق وأخصب . ومهما علت صيحات الداعين الى التحرر من أسر المجتمع ، فان الفرد لا بد من أن يظل خاضعاً للجماعة ، لأن هذا الخضوع نفسه هو الشرط الضرورى لتحرره . وذلك لأن « التحرر » (بالقياس الى الانسان) انما يعنى أولا وبالذات التحلل من اسار القوى الطبيعية الغاشمة العمياء المجردة من كل عقل . بيد أنه ليس فى وسع الانسان أن يصل الى هذه الغاية الا اذا عمل على معارضة تلك القوى بقوة أخرى أعظم منهـــا (لأنها تتمتع بنعمة العقل) ، وتلك هى قوة المجتمع التى يلوذ بها الفرد ويستظل بظلها . ولا شك أن الفرد حينما يلتمس حماية المجتمع فانه يضع نفسه بمعنى من المعـــانى تحت سيطرة المجتمع ، ولكن خضوع الفرد للجمـــاعة هو نفسه أداة تحرره [1] .

وهكذا يتضح لنا أن الفرد حينما يتعلق بالمجتمع ويؤثره

(1) Ibid., pp. 79. & 105 — 6.

بحبه ، فانه انما يتعلق بنفسه ويؤثرها بحبه . ما دام المجتمع هو منا بمثابة الحقيقة العليا التى لا نستطيع أن نعيش بدونها ، أو التى لا نملك أن ننكرها دون أن ننكر فى الوقت نفسه ذواتنا . والواقع أن الانسان لا يستطيع أن يخرج من المجتمع ، دون أن يخرج فى الوقت نفسه من انسانيته . وسواء قلنا ان الحضارة نعمة كبرى عادت بالخير على الانسانية ، أم قلنا انها نقمة عظمى جلبت عليها كل شر وفساد ، فان من المؤكد أننا لا بد مسلمون بأنه لم يعد فى وسع الانسان المتحضر أن يتنازل عن حضارته ، دون أن يتنازل فى الوقت نفسه عن صميم وجوده . وتبعاً لذلك فانه لا موضع للتساؤل عما اذا كان فى وسع الانسان المتحضر أن يحيا خارج المجتمع أم لا ، وانما المشكلة هى معرفة نوع الجماعة التى يريد الانسان أن يحيا بين ظهرانيها . وصفوة القول أن المجتمع يمثل غاية سامية تعلو علينا من جهة ، ولكنه يظهر لنا بمظهر الشىء الخيِّر المرغوب فيه من جهة أخرى ، نظراً لأنه كامن فينا متأصل فى أعماق وجودنا . وهذا هو السبب فى أن علماء الاجتماع الأخلاقى يذهبون الى أن المجتمع يتسم بشتى السمات التى ننسبها فى العادة الى الغايات الأخلاقية .

١٣ ــ بيد أن المجتمع ليس مجرد شىء طيب مرغوب فيه ، أو مجرد خير أسمى نسعى نحو التعلق به ، وانما هو أيضا « سلطة أخلاقية » تأمرنا وتفرض علينا بعض

الواجبات . واذا كان البعض قد شاء أن يرفض ابتداءً مفهوم « السلطة الأخلاقية » ، فان دوركايم يقرر أن المقصود بهذا اللفظ الاشارة الى ذلك الطابع الذى ننسبه الى موجود اسمى (واقعياً كان أم مثالياً) ، ننظر اليه باعتباره قوة اخلاقية تعلو على قوانا الفردية . والطابع المميِّز لكل سلطة أخلاقية هو كونها تنتزع احترامنا ، فتضطرنا الى أن نأخذ انفسنا بأوامرها والزاماتها . واذن فليس بدعاً أن يكون المجتمع هو نفسه « سلطة أخلاقية » ، ما دام لديه من القوة ما يستطيع معه أن يخلع على بعض قواعد السلوك هذا الطابع الالزامى الذى يميِّز الواجب الأخلاقى .

ولو أننا أمعنا النظر فى شتى القواعد الأخلاقية ، لوجدنا انها جميعاً من نتاج مجموعة من العوامل الاجتماعية المحدَّدة . وقد دلتنا التجربة على أن كل الأنظمة الأخلاقية المتبعة لدى الشعوب المختلفة انما تقوم بمجموعة من الوظائف المحدَّدة فى صميم التنظيم الاجتماعى لتلك الشعوب . فهذه الأنظمة وثيقة الصلة بطبيعة كل مجتمع ، ونوع تنظيمه الاجتماعى ، بحيث أن كل تغير فى هذا التنظيم لا بد من أن يستتبعه بالضرورة تغير مماثل فى تلك الأنظمة . وقد كان الباحثون فى وقت من الأوقات يفسرون اختلاف المذاهب الأخلاقية وتعدد الأنظمة الخلقية باعتباره مظهراً من مظاهر جهل الناس أو ضعف بصيرتهم ، ولكن التاريخ قد أظهرنا على أن لكل مجتمع (بصفة عامة) من الأخلاق ما هو أهل له ،

أو ما هو فى حاجة اليه ، بحيث أن قيام أية أخلاق أخرى فى هذا المجتمع ليس مجرد ضرب من المستحيل فحسب ، وانما هو بمثابة موت محقَّق لهذا المجتمع ان هو حاول ممارستها بالفعل . ولا تخرج الأخلاق الفردية عن هذا القانون ، فانها هى الأخرى اجتماعية فى صميمها . والواقع أن ما تأمرنا تلك الأخلاق بتحقيقه انما هو النموذج المثالى للانسان على نحو ما تتصوره الجماعة التى ننتسب اليها ، ولا شك أن كل جماعة انما تتصور المثل الأعلى على صورتها ومثالها . وآية ذلك أن المثل الأعلى الأثينى أو المثل الأعلى الرومانى قد كان وثيق الصلة بالتنظيم الاجتماعى الخاص بهذه المدينة أو تلك . وهذا النموذج المثالى الذى تطالب الجماعة أفرادها بالعمل على تحقيقه انما هو حجر الزاوية فى كل نظامها الاجتماعى ، ان لم نقل بأنه هو الدعامة التى تقوم عليهــــا وحدة تلك الجماعة نفسها .

فاذا ما عاودنا النظر الآن فى الطابعين المميزين للظاهرة الأخلاقية ، وجدنا أن ثمة وحدة تجمع بينهمــا باعتبارهما مظهرين متكاملين لحقيقة واحدة ألا وهى «الحقيقة الجمعية» . فمن الناحية الأولى يمكننا أن نقول ان المجتمع يملى أوامره علينا ، لأنه قوة خارجة عنا عالية علينا ، ولأن بيننا وبينه من البون الشاسع أخلاقياً ما يجعل منه سلطة تذعن لها ارادتنا . ومن الناحية الثانية يمكننا أن نقرر أن المجتمع باطن فينا ، ان لم يكن هو صميم كياننا ، ولهذا فاننا نتعلق به

ونؤثره بحبنا ونرغب فى الاتحاد به . ولكن مهما حاولنا ، فاننا لن نستطيع أن نتملك المجتمع بكليَّته ، لأنه كما قلنا حقيقة تعلو علينا وتندُّ عنَّا ، ومن هنا فان نزوعنا نحوه لا يخلو مطلقاً من جهد ارادى يصطرع فيه الانســان مع طبيعته الفرديَّة .

وأخيراً قد يحق لنا أن نقف وقفة قصــيرة عند ذلك الطابع القُدسى الذى يميِّز عادة شتى الموضوعات الأخلاقية ، حتى نفهم السر فى تلك « الصـــبغة الدينية » التى طالما اصطبغت بها الأخلاق . وهنا يقول دوركايم ان ثمة ملاحظة أولية تفرض نفسها علينا بادىء ذى بدء ، وتلك هى أنه ليس الموضوعات من قيمة بذاتها ، لأن الموضوعات الاقتصادية نفسها لا تتمتع بأية قيمة موضوعية باطنة فى ذاتها . واذا كانت هناك نظرية اقتصادية قديمة تقول بأن ثمــة قِيَماً موضوعية باطنة فى صميم الأشياء ، ومستقلة عن تصوُّراتنا الشخصية (أو الذاتية) ، فان هذه النظرية اليوم لم تعد تلقى قبولا من علماء الاقتصاد أنفسهم . والواقع أن القيم هى من نتاج الرأى ، لأنه ليس للأشياء من قيمة الا بالقياس الى حالات الوعى أو الشعور . ولنضرب لذلك مثلا فنقول : انه حينما كان العمل اليدوى محتقراً ، فان القيمة التى كانت تُضفَى عليه ، وبالتالى الأجر الذى كان يكافأ به ، كأن أدنى بكثير مما يظفر به العمل اليدوى فى الوقت الحاضر . والأمثلة على صحة هذا الرأى عديدة لا حصر لها .

فاذا ما نظرنا الآن الى المسائل الأخلاقية ، وجدنا أنها لا تكاد تختلف من هذه الناحية عن المسائل الاقتصادية . وآية ذلك أننا حينما نخلع على بعض الموضوعات الأخلاقية طابعاً مقدساً ، فان كل ما نعنيه بذلك أن لها قيمة فريدة لا نظير لها في أية قيمة من القيم البشرية الأخرى . ومعنى هذا أن الشيء المقدس انما هو الشيء الذى يكون نسيج وَحْدِه ، والذى لا يكون بينه وبين غيره أى عنصر مشترك . ولا ريب أن للموضوعات الأخلاقية مثل هذا الطابع ، لأن الناس فى كل زمان ومكان قد دأبوا على الفصل بين القيمة الأخلاقية وشتى القيم الاقتصادية ، بل هم لم يقبلوا يوماً أن يدخلوا القيمة الأخلاقية فى عداد القيم الزمنية المحضة . حقا اننا فى بعض الظروف قد نلتمس العذر للانسان الذى يضحى بواجبه فى سبيل الاستبقاء على حياته الخاصة ، معلّلين هذا المسلك بأنه مظهر للضعف البشرى ، ولكن أحداً منا لا يمكن أن يجرؤ على القول بأن هذا المسلك مشروع أو أنه جدير بالتقدير . ومع ذلك فان الحياة هى من بين شتى الخبرات الدنيوية ، أعزها لدينا وأغلاها علينا ، ما دامت هى الشرط الضرورى لكل ما عداها من خيرات .

والحق أنه إذا كان الموضوع الأخلاقى نسيج وحده ، فانه لا بد أيضاً من أن يكون للعاطفة الخاصة التى تحدد قيمته هذا الطابع عينه ، أعنى أنها لا بد من أن تكون فريدة

فى نوعها بين شتى النوازع البشرية الأخرى ، وبالتالى فانها لا بد من أن تكون ذات طاقة خاصة تؤكد تميزها عن غيرها من مظاهر النشاط الانسانى . وهذا الشرط متوافر بكل وضوح فى « العواطف الجمعية » ؛ لأنه لما كانت تلك العواطف هى صدى يتردد فى أعماق نفوسنا منبعثاً من الجماعة ، فانه ليس بدعا أن يكون لصوتها فى ضمائرنا نغمة أخرى مغايرة تماماً لنغمة الأصوات المنبعثة من العواطف الفردية المحضة .

ولا غرو ، فان العواطف الجمْعية تنادينا من علٍ ، وتنبعث الينا صادرة من فوق ، فهى تحمل معها قوة المصدر الذى صدرت عنه ، ونفوذ السلطة العليا التى انبعثت منها .

ومن هنا فان الأمور التى ترتبط بها تلك العواطف ، لا بد من أن تصطبغ بهذه الصبغة عينها ، فتكتسب فى نظرنا قوة وسطوة ، وتقترن فى أذهاننا بذلك المصْدر العلوى الذى صدرت عنه : وهكذا يعزل الضمير البشرى مسائل الأخلاق عن غيرها من المسائل ، مُضْفِياً عليها طابعا مقدساً ينأى بها عن كل ما عداها من وقائع الشعور .

ولعلّ فى وسعنا الآن أن نفهم السر فى ذلك الطابع المقدس الذى ننسبه فى العادة الى « الشخص الانسانى » : فهذا الطابع فى الحقيقة ليس شيئا باطنا فى صميم الطبيعة البشرية ، كما وقع فى ظن أولئك الذين ينسبون الى الفرد البشرى قداسة فطرية ترجع الى أن الانسان قد خُلِقَ على صورة الله ومثاله ، وانما هو من خلق المجتمع الذى

قدّس الفرد فأكسبه قيمة ليست له بالطبيعة . ولو اننا حلّلنا الانسان على نحو ما يكشف عنه العلم التجريبى ، لما وجدنا فيه أى عنصر من عناصر القداسة ، لأن كل ما فيه « زمنى » خاضـــع للتجربة . ولكن ثمة عوامل اجتماعية لا موضـــع لتحليلها هنا قد عملت على تقـــديس الشخص الانسانى فى نظر الشعوب المتمدينة ، فأصبح الانسان أسمى ما فى الطبيعة ، واكتسب قيمة لا نظير لها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول ان تلك الهالة المقدسة التى تحيط بالانسان فتجعل له حرمة لا ينال منها شىء ليست شيئاً فطريا يملكه الانســـان بالطبيعة ، وانما هى المظهر الموضـــوعى لاحترام المجتمع وتقـــديسه لكل فرد من أفـــراده . ومن هنا فانه لا موضع للقول بوجود تعارض جوهرى بين الفرد والمجتمع ، ما دامت الفردية الأخـــلاقية أو عبادة الفرد البشرى هى نفسها من خلق المجتمـــع . والواقع أن المجتمع هو الذى جعل من تلك العبادة سُنَّة أو نظاماً ، وهو الذى خلق من الانسان الهاً أصبح هو منه بمثابة الخادم أو العبد .

وهنا قد يكون فى وسعنا أن نبدد وهماً طالما علق بنظرة الناس الى المدرسة الفرنسية : فقد ظن البعض أن دوركايم لم يجعل للحياة الأخـــلاقية غاية عليا تهـــدف اليهـــا ، لأنه حصرها فى دائرة ضـــيقة هى دائرة « المجتمع » بضـــعفه ونقصه ومظاهر انحطاطه . ولا شك أن منشأ هذا الوهم انما هو اعتقـــاد الكثيرين بأن المجتمـــع ان هو الا مجموعة

الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة ، ورقعة الأرض التى يشغلونها . ولكن المجتمع فى الحقيقة هو أولا وقبل كل شىء مجموعة هائلة من الأفكار والمعتقدات والعواطف التى تتحقق بواسطة الأفراد ، وفى مقدمة هذه الأفكار فكرة « المثل الأعلى الأخلاقى » التى هى حجر الزاوية فى بناء المجتمع نفسه . واذن فان الفرد حينما يريد المجتمع ، فانه فى الواقع انما يريد هذا المثل الأعلى ، بحيث أننا قد نؤثر زوال المجتمع باعتباره حقيقة مادية ، عن أن نتنكّر لذلك المثل الأعلى الذى يمثّله . وهكذا نعود فنقول ان المجتمع هو مركز اشعاعات عقلية وأخلاقية تمتد فى دوائر بعيدة المدى . ونحن نشعر بهذه الحقيقة شعوراً واضحاً فى فترات الأزمات بصفة خاصة ، حينما تطوى الأفراد حركة جماعية مشتركة ، فتعلو بهم فوق أنفسهم ، وتسمو بهم الى مستوى ما كان يمكن أن يبلغه كل واحد منهم بمفرده . ومعنى هذا أن من تجمع الأفراد وتعاونهم وتفاعلهم تنشأ حياة عقلية جديدة ، تنتقل بمشاعرنا وضمائرنا نحو عالم ما كان يمكن أن نكوّن عنه ادنى فكرة ، لو أننا ظللنا نعيش فرادى منعزلين .

الفصل الخامس

الفن الأخلاقى الاجتماعى

١٤ ـ اذا كنَّا قد حاولنا فى الفصل السابق أن نلم المامة سريعة بالأسس النظرية العامة التى قام عليها التفسير الاجتماعى للأخلاق ، فذلك لأن علم الاجتماع الأخلاقى قد وجد نفسه مضطرا بادىء ذى بدء الى أن يحدد موضوعه ويشرح مبادئه ويحصر دائرة بحثه ويبين الفروق بينه وبين غيره من الدراسات الأخلاقية . ومعنى هذا أن الاجتماع الأخلاقى لم يجد بُداً من أن يثبت حقه فى الوجود ، باقتحام الميدان الفلسفى الذى تناقش فيه المبادىء ، دون الاقتصار على البحوث الوضعية التى تدرس فيها المسائل الجزئية والموضوعات الخاصة . ولكن هذا لا يعنى أن دوركايم مثلا قد وقف عند دراسة تلك المبادىء العامة ، بل ان كل من يتتبع الجهود التى قام بها امام المدرسة الاجتماعية الفرنسية ليجد أنه قد كرَّس الجانب الأكبر من نشاطه العلمى لدراسة المشكلات الأخلاقية دراسة علمية وضعية . وسواء تصفحنا كتابه فى « تقسيم العمل الاجتماعى » أو كتابه فى دراسة مشكلة « الانتحار » ، أو مصنفه الضخم فى « الأشكال

الأولية للحياة الدينية » ، فاننا لن نجد فى كل مؤلَّف من هذه المؤلفات الا محاولة علمية من أجل القاء بعض الأضواء على ماهية الأخلاق ، والدور الذى تقوم به فى المجتمعات ، والأسلوب الذى تتكون وتتطور على نحوه معبرة عن آمال تلك المجتمعات . وإذن فقد لا نكون مغالين اذا قلنا ان كل أو جل الدراسات التى قام بها دوركايم انما تتصل عن طريق مباشر أو غير مباشر بالاجتماع الأخلاقى . ولكن المهم أن دوركايم لم يرد لتلك الدراسات ألا تتعدى دائرة البحث النظرى ، بل هو قد وضع نصب عينيـــه منذ البداية أن يصل الى نتائج عملية ، وأن يقـــدم للنشاط الاجتمـــاعى توجيهات صائبة فعَّالة . وهكذا الحال مثلا بالنسبة الى علم الاجتماع الأخـــلاقى ، فان دراســـة الوقائع الأخلاقية هى الدعامة الصحيحة التى يمكن أن يقـــوم عليها فن أخـــلاقى اجتماعى يمهِّد السبيل الى التعديل من مجرى تلك الوقائع الأخلاقية أو العمل على تقويم الآراء الخلقية أو التدخل فى سير الظواهر الاجتماعية كلما دعت الحاجة .

بيد أن دوركايم حريص على أن يبيِّن لنا أنه لا سبيل الى تحقيق أية غاية عملية الا عن طريق الدراسة العلمية والبحث الوضعى . ولهذا فاننا نجده يحاول جاهداً فى كل دراساته الاجتماعية أن ينـــأى بنفسه عن الأحكام النظرية السريعة ، والتعميات الصوفية الغامضة ، وكل ما من شأنه أن يهوى بالعقل الانســـانى الى أغوار اللامعقول ، واضعاً

نصب عينيه دائما أن يكشف لنا عن طريق النتائج الدقيقة لبحوثه العلمية المتواليــة ، خطأ أولئك الذين يزعمون أن العلم قد برهن على افلاسه فى دائرة الأخلاق . ومن هنا فقــد يكون فى وسعنا أن نقول مع بوجليه أن دوركايم لم يرد أن يتحدث فى موضوع الأخلاق حديث الفيلسوف ، بل هو قد أراد أن يتحدث حديث العالم المتخصص [١] .

ولننظر مثلا الى دراسة دوركايم لظاهرة تقسيم العمل الاجتمــاعى ، حتى نرى كيف يستخلص زعيم المدرســة الاجتماعية الفرنسية من تلك الظاهرة الاجتماعية الأساسية الطابع الأخلاقى الذى يكمن من ورائها . وهنا يبيّن لنا دوركايم عن طريق الملاحظة الوضعية كيف أنه لا يمكن أن تقوم حياة اجتماعية من تلاصق مجموعة من الأفراد ، أو تجاور مجموعة من الناس ، لنفس السبب الذى من أجله لا يمكن أن يتألف جهاز عضوى أو كائن حى من اضافة مجموعة من الخلايا بعضها الى البعض الآخــر . والواقع أن الحياة تستلزم قيام بعض العلاقات المحددة أو الروابط الخاصة . وتقسيم العمــل انما هو الذى ينوّع من تلك الروابط أو العلاقات ويجعلها من التماسك بحيث يستحيل على الفرد أن يحيا فى عزلة عن الآخرين . ولهــذا يقرر دوركايم « أن

---

(1) C. Bouglé : Préface ; dans (Sociologie et Philosophie), 1951, pp. VI—VII.

تقسيم العمل هو عامل من العوامل الأخلاقية الحاسمة » .
واذا كان عصرنا الحديث قد شهد تفككاً فى الرابطة الأسرية ، حتى لقد أصبح التضامن العائلى على شفا الانهيار ، فانه لم يعد فى الامكان أن تقوم « أخلاق » اللهم الا اذا شعر الفرد باستناده الى المجتمع واعتماده عليه . وفى هذا يقول دوركايم مرة أخرى « ان ما يجعل لتقسيم العمل قيمة خلقية هو أنه يعيد الى الفرد شعوره بالافتقار الى المجتمع والاعتماد عليه . وما دام تقسيم العمل قد أصبح المصدر الأعلى للتماسك أو التضامن الاجتماعى ، فانه لا بد من أن يصبح فى الوقت نفسه دعامة النظام الأخلاقى »[1] .

ولو شئنا أن نصوغ حجة دوركايم فى القول بأن « التضامن الاجتماعى هو دعامة لأخلاق فى المجتمع » على صورة قياس ، لكان فى وسعنا أن نقول :

ليس ثمة أخلاق الا بالتضامن الاجتماعى .
وليس ثمة تضامن اجتماعى الا بتقسيم العمل .
اذن ليس ثمة أخلاق الا بتقسيم العمل .

والحق أننا لو استقرينا الواقع لوجدنا أن قانون تقسيم العمل الذى نشأ عن ضرورة التخصص واستحالة قيام الفرد الواحد باشباع كل حاجاته ، هو الذى قضى على روح

---

(1) E Durkheim : (De la Division du Travail Social.), 4e éd. , p. 450.

الأنانية والعزلة ، وهو الذى عمل على توفير أسباب التضامن والاتحاد فيما بين أفراد الجماعة الواحدة . وفضلا عن ذلك ، فان هذا القانون قد أدى الى ظهور واجبات جديدة هامة كل الأهمية فى المجتمعات الحديثة ، ألا وهى « الواجبات المهنية » . وحينما نتحدث اليوم عن « الأخلاق المهنية » فاننا نشير فى العادة الى ضرورة اضطلاع كل فرد بأداء واجبه فى المجتمع على الوجه الأكمل ، مع الاخلاص فى عمله ، والاجتهاد فى اجادة حرفته وتحقيق ضرب من التعاون مع غيره من أرباب الحرف الأخرى . ولا شك أن هناك هيئات اجتماعية كثيرة (كالأسرة والمدرسة والنقابة والدولة ... الخ) قد أصبح من واجب الفرد أن ينظم علاقاته بها ، نظراً لما لها من أثر فعّال فى كيفية أدائه لعمله[1] .

ولسنا نريد أن نتوسع فى شرح نظرية دوركايم فى الأهمية الأخلاقية لظاهرة تقسيم العمل ، ولكن حسبنا أن نقول ان امام المدرسة الاجتماعية الفرنسية لم يقم تلك النظرية على أسس منطقية أو عقلية محضة ، بل هو قد استخلصها من المشاهدة الوضعية نفسها . وان دوركايم ليعنى بالناحية التطبيقية لهذه الظاهرة فيقول ان تقسيم العمل لم يُفهَم على وجهه الصحيح فى بعض المجتمعات

---

(١) انظر كتاب « الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع » للدكتور عبد العزيز عزت ، ص ٤٠

الحديثة ، نتيجة لجشع أصحاب رءوس الأموال ورغبتهم فى الاثراء على حساب الطبقات العاملة ، مما أدى لى ظهور الأنانية والنفعية وروح الصراع ، بدلا من أن يتحقق التخصص والتعاون وروح الاتحاد . وهكذا نشأت الحاجة الى القيام ببعض الحركات الاصلاحية لتحقيق العدالة الاجتماعية بين المنتج والعامل ، فظهرت « نقابات العمال » لتقوم بدور الوسيط بين أصحاب رءوس الأموال وجماعات العمال . ولكن مهمة هذه النقابات لا تقف عند تحقيق التضامن بين المنتجين والطبقات العاملة ، برفع الظلم عن كاهل الكادحين مع عدم حرمان أصحاب رءوس الأموال من الأرباح المعقولة ، بل هى تمتد أيضا الى الناحية الأخلاقية ، نظراً لما لتلك النقابات من دور هام فى توجيه أفرادها توجيهاً سليماً من الناحية الشخصية ، والمهنية ، والاجتماعية ، والسياسية ، والدولية ... الخ . فالنقابات تمنع الاستغلال والاستبداد ، وتكفل تحقيق أسباب العدالة الاجتماعية ، وتغرس فى نفوس العمال روحاً أخلاقية عالية ، فتعينهم على أداء واجبهم على الوجه الأكمل ، وتساعدهم على شغل أوقات فراغهم بما فيه مصلحتهم ، وتنمّى فيهم الوعى العمالى الذى يقوم على فهم صحيح لما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات[1] .

---

(١) دكتور عبد العزيز عزت : « الأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع » ، ص.٤٢ ــ ٤٣ ، ١٩٥٣

١٥ - وقد أهتم كل من دوركايم وليفى برول ببيان أهمية علم الاجتماع الأخلاقى فى تزويدنا بالأداة الفعالة لوضع « فن أخلاقى » مشروع ، أعنى مناهج يقينية تسمح لنا بأن نرشد الأفراد الى العمل وفقا للمعايير القائمة ، وأن نوجه التطور الاجتماعى نحو المثل الأعلى المنشود . والواقع أن من شأن علم الاجتماع - فيما يرى دوركايم - أن يحدد ما هو سوى وما هو شاذ ، وأن يكشف لنا عما هو طبيعى عادى ، وما هو مرضى باثولوجى[١] . ونحن نعرف كيف أن المرضى كانوا يعالجون على يد السحرة والمجربين وأصحاب العقاقير ، حينما لم يكن علم الأحياء قد أحرز بعد من التقدم ما يستلزمه علاج الأمراض المختلفة على النحو العلمى . ولكن بمجرد أن تقدمت علوم التشريح ووظائف الأعضاء والأمراض لم يلبث الطب والجراحة أن أصبحا فنين هامين أو صناعتين خطيرتين تقومان على كشوف تلك العلوم . وهكذا الحال أيضا بالنسبة الى المسائل الاجتماعية (فيما يرى ليفى برول) ، لأنه طالما بقى علم العادات على حالته البدائية الراهنة التى لا مفر منها فى مستهل حياته العلمية ، فانه لن يكون فى وسعنا علمياً أن نعرف الاجراءات الواجب اتخاذها للتعديل من حالة المجتمعات الراهنة . ومعنى هذا

(1) E. Durkheim : (Les Règles de la Méthode Sociologique), pp. 78 — 79.

أن قيام « الفن الاجتماعى العقلى » الذى يسمح لنا بتغيير الأوضاع الحالية فى كبريات المسائل الاجتماعية ، رهن بتقدم علم « الطبيعة الاجتماعية » بالقدر الكافى .[1] ولكن لابد من أن يجىء اليوم الذى نستطيع فيه أن نلمّ بشتى الظروف أو الشروط التى قد تؤدى الى ظهور بعض العادات فى المجتمع أو اختفائها منه ، أو التى قد تسمح لنا بأن نتدخل تدخلا ايجابياً فى مجرى التطور الاجتماعى ؛ وعندئذ سيكون فى الامكان قيام « فن اجتماعى » أو « فن أخلاقى » يقوم على أسس عقلية مقبولة ، وسيكون فى وسع هذا الفن أن يصل الى نتائج لا تقل دقة وصرامة عن نتائج الطب والجراحة .

من هذا نرى أنه اذا تكونت « الحقيقة الأخلاقية » وتحددت معالمها ، فان علم الاجتماع الأخلاقى ـ شأنه شأن غيره من العلوم ـ يستطيع أن يفتح السبيل أمام التطبيقات العملية . واذا كان قد وقع فى ظن البعض أن القول بأن الأخلاق هى من نتاج الجماعة يؤدى الى استعباد المجتمع للفرد ويغلق السبيل أمامه لنقد أخلاق المجتمع أو التمرد عليها ، فان دوركايم يرد على هذا الزعم بقوله « ان العلم بالواقع هو الذى يسمح لنا بأن نغيّر الواقع ونوجّهه. والعلم

(1) Lévy - Bruhl : (La Morale et la Science de Mœurs.), pp 34. ;Ch. IV.

بالرأى الأخلاقى هو الذى يمدنا بالوسائل اللازمة للحكم على هذا الرأى الأخلاقى والعمل على تقويمه عند اللزوم . »[1]
ومعنى هذا أن علم الأخلاق — فى صورته الوضعية — من شأنه أن يعيننا على توجيه الحياة الأخلاقية للمجتمع واصلاحها عندما تدعو الحاجة الى ذلك .

ويذهب دوركايم الى أن ثمة حالة من **« الصحة الأخلاقية »** يستطيع العلم وحده أن يحددها عن جدارة ومعرفة ؛ ولكن لما كانت هذه الحالة غير متحققة تماما من أى وجه ، فان السعى نحو الاقتراب منها يُعَدُّ هو نفسه بمثابة « مثل أعلى » . فاذا ما تساءلنا الآن عن السبيل الى تحديد هذه الحالة من **« الصحة »** ، كان رد دوركايم على هذا التساؤل « ان الظاهرة الاجتماعية تكون سويَّة بالنسبة الى طراز اجتماعى محدد ، منظوراً اليه فى دور محدد من أدوار تطوره ، اذا كانت تحدث عادة لدى متوسط المجتمعات التى تنتسب الى هذا الطراز عينه ، منظوراً اليها فى نفس الطور من أطوار تطورها . » واذن فان « السوىّ » بهذا المعنى انما هو « العام » . — بيد أن هذا « العموم » نفسه انما هو مظهر لكون الحالة السوية « متلائمة مع الاعتبارات العامة للحياة الجمعية فى الطراز المعين الذى نحن

---

(1) E. Durkheim : (Sociologie et Philosophie), P. U. F, 1951 Ch II , p. 86.

بصدده . »[1] وأما اذا حدث ، تحت تأثير شر عارض ، أن احتجب مبدأ هام من مبادىء الأخـلاق الجوهرية (الى حين) من الضمير الجمعى ، بحيث أن هذا الضمير لم يعد يشعر به ، وبالتالى أصبح ينكره اما نظرياً بطريقة صريحة واما عملياً بطريقـة فعلية ، فان عالم الأخـلاق الوضعية يستطيع عندئذ أن يعيد الى ذهن ذلك الضمير الأخلاقى المضطرب صورة تلك الحالة السـابقة التى عاش عليها من قبل بصفة مستمرة غير منقطعة . وكثيراً ما يكون فى بقاء المبدأ الأخلاقى معمولا به أمداً طويلا من الزمن ما يكفى لاثارة الشبهات فى وجه كل انكار عارض قد يكون وليد أزمة عابرة أو ظرف طارىء . وفى مثل هذه الحالة لن يجد عالم الأخلاق الوضعية صعوبات كبرى فى أن يكشف عن الظروف التى أحاطت باختفاء هذا المبدأ أو الملابسات التى اكتنفت تعرضه لبعض الهجمات المفاجئة . بل ربما كان فى وسع عالم الاجتماع الأخلاقى أن يذهب الى حد أبعد من ذلك ، فيبين لنا كيف أن المبدأ الذى استهدف للانكار ، يتصل اتصـالا مباشرا بمجموعة من الظروف الحيـوية التى ما زالت محتفظة بكل أهميتها فى صميم تنظيمنا الاجتماعى أو فى صميم عقليتنا الجماعية ، ويشرح لنا كيف أن فى التنكر لذلك المبدأ تجنيا

---

(1) E. Durkheim : « Les Règles de la Méthode Sociologique. », Ch. II.

على بعض مقومات الحيـاة الجمعية ، وبالتـالى على بعض مقومات الحياة الفردية نفسها . ويضرب دوركايم لذلك مثلا فيقول : لنفرض أن المجتمع فى وقت من الأوقات أخذ يتجه نحو انكار حقوق الفرد المقدسة ؛ أفلا يكون فى وسعنا أن نعمل على تقويمه بطريقة مشروعة ، وذلك بأن نذكّره بأن احترام هذه الحقوق مرتبط كل الارتباط بصميم تكوينه ، وأن فى انكارها باسم المصالح الجمعية انكاراً لأولى المصالح الجمعية نفسها [1] ؟.

هذا من جهة ، ومن جهـة أخرى فان من شـأن علم الاجتماع الأخـلاقى أن يهيىء لنا السـبيل لأن نلقى على مستقبل الأخلاق نظرات سَبْقية ، فنتنبأ بمصير التيارات الأخلاقية المتصارعة ، ونتوقع سلفاً كل أو جُلّ ما يمكن حدوثه من تغيرات اجتماعية فى هذا المضمار . ونحن نعرف أن من شـأن العلم ــ كما قال دوركايم ــ أن يعيننـا على الاتجاه الى السـبيل القـويم الذى ينبغى أن نوجه فيـه سلوكنا ، فضلا عن أنه يساعدنا على تحديد نوع المثل الأعلى الذى ننزع نحوه نزوعاً غامضاً مختلطا [2] . ولنضرب لذلك

(1) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Ch. II., pp. 86 — 87.
(2) E. Durkheim : « De la Division du Travail Social », p. XXXIX.

مثلاً فنقول : اذا كنا نعلم فى أى اتجاه يتطور حق الملكية كلما زادت كثافة المجتمعات وكبر حجمها ، واذا كنا نعرف أيضاً أن التزايد فى الكثافة والحجم يؤدى بالضرورة الى حدوث تغيرات ، فاننا نستطيع من ثَمَّ أن نتوقع حدوث مثل هذه التغيرات ، ونستطيع أيضا بتوقعنا لها أن نريدها ونرغب فيها سلفاً . وكذلك الحال اذا ظهرت ــ الى جانب الأخلاق القائمة الموجودة بالفعل ــ ميول ونزعات جديدة ، فان علم الاجتماع الخلقى يستطيع عندئذ أن يمدنا بشىء من البصيرة وبُعْد النظر ، اذ يظهرنا على أن الأخلاق الأولى تمثل أوضاعاً اجتماعية قد انقرضت أو هى فى طريقها الى الانقراض ، بينما ترتبط الأفكار الجديدة التى تشق سبيلها الينا ببعض ما استجد على المجتمع من تغيرات ، أو بعض ما طرأ عليه من ظروف اجتماعية مستحدثة .

واذن فنحن لسنا ملزمين على الاطلاق بأن نحنى الرءوس فى ضعة وصَغار أمام الآراء الأخلاقية السائدة ، وانما قد يكون من حقنا فى بعض الظروف أن نتمرد على تلك الآراء ، أو أن نجاهد فى سبيل القضاء عليها ، خصوصاً حينما نكون بصدد آراء عتيقة بالية أو أفكار متهافتة مهلهلة ، أعنى تلك المعتقدات القديمة التى ما زالت باقية فى حياة المجتمع ، وان كان العهد قد تقادم بها حتى أصبحت غير ذات موضوع . والواقع أننا لو عمدنا الى مقارنة الحالة السوية بنفسها ، لوجدنا أنها

ليست متوافقة كل التوافق مع ذاتها ، لأنها تشتمل فى باطنها على طائفة من المتناقضات ، ولا بد لنا من أن نحاول استبعاد تلك المتناقضات أو العمل على تصحيحها . وربما كان « علم العادات الجمْعية » هو خير وسيلة للكشف عما فى المجتمع الواحد من مظاهر تفكك أو عدم تماسك ، لأنه يعيننا عى أن نقف على ما تبقى فى المجتمع من نظم عتيقة قد تقادم بها العهد حتى لم يعد ثمة مبرر لبقائها . وفى هذا يقول ليفى برول : « لا يكون لقاعدة ما سبب يبرر وجودها ، ما لم يكن الشعور الجمْعى الذى عمل على نشأتها لا يزال بَعْدُ حياً فعالا ؛ وذلك لأن من الممكن أن يتعارض الشعور الجمعى مع أسلوب قديم من أساليب السلوك فيقاومه ويصطرع معه ، اذا لم يعد هذا الأسلوب سارى المفعول أو اذا أصبح متعارضاً مع الأساليب الجديدة الضرورية . وهكذا قد يكون فى استطاعتنا أن نبين كيف أن هذا الاعتقاد — مثلا — أو ذلك النظام ، قد تقادم به العهد ، أو خرج عن دائرة الاستعمال ، فأصبح بمثابة عائق حقيقى أو عقبة أكيدة فى سبيل سير الحياة الاجتماعية . »[1]

وهنا قد يظن البعض أن مثل هذا التمرد على بعض الأوضاع الأخلاقية القديمة لا يمكن أن يجىء الا من قبل

(1) Lévy - Bruhl : « La Morale et la ienScce de mœurs.», p. 273.

الفرد ، باعتبار أن فى وسعه أن يعارض المشاعر الجمعية بمشاعره الخاصة أو عواطفه الفردية . ولكن الواقع أن « العقل » الذى يحكم فى مثل هذه المسائل ليس هو « العقل الفردى » الذى تسيّره مجموعة من الدوافع الباطنة أو الأفكار الذاتية ، وانما هو « العقل الموضوعى » الذى يستند الى معرفة منهجية صحيحة بالحقيقة الأخلاقية أو « الواقع الاجتماعى » على نحو ما هو كائن بالفعل . فلا تتوقف الأخلاق على الفرد ، بل هى تتوقف أولا على الجماعة . وحينما تقوم ثورة أخلاقية ضد التقليد أو العرف ، فان هذه الثورة لا يمكن أن تكون ثورة للفرد ضد الجماعة ، بل هى ف صميمها ثورة للجماعة ضد الجماعة . ومعنى هذا أن القوة التى تعارض الجماعة انما هى الجماعة نفسها ، ولكنها الجماعة وقد نضج شعورها بذاتها وأصبحت أقدر على التعبير عن نفسها . أما اذا زعم البعض أن نضج شعور الجماعة بذاتها انما يتحقق من خلال العقل الفردى ، فان علماء الاجتماع يردون على هذا الزعم بقولهم ان النضج الحقيقى للوعى الجماعى انما يتحقق عن طريق العلم ، والعلم ليس صنيعة الفرد ، بل هو ظاهرة جمعية لا شخصية الى أقصى حد[1] .

***

(1) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Ch. III., pp. 96 — 97.

من هذا نرى أن علم الاجتماع الأخلاقى لا يتعارض مع النزعات الاصلاحية التى يريد أصحابها أن يؤثروا فى الحقيقة الأخلاقية تأثيرا عمليا فعـَّالا ؛ وذلك لأن من الممكن أن يتفرع من علم العادات الجمعية ـ وهو العلم النظرى المحض ـ فن خلقى عقلى يقوم على أسس علمية صحيحة . ـ بيد أن علماء الاجتماع الأخلاقى حريصون على تقرير هذه الحقيقة الجوهرية الهامة ، ألا وهى أنه لايمكن أن تقوم ثمة أخلاق أخرى غير تلك التى تتطلبها الحالة الاجتماعية للعصر . وحينما نريد أخلاقاً أخرى غير تلك التى تنطوى عليها طبيعة الجماعة ، أو تلك التى يستلزمها وضع المجتمع ، فكأننا نريد أن ننكر المجتمع ، وبالتالى أن ننكر ذواتنا . ولكن المجتمع الذى ينبغى أن نريده ونرغب فيه ، ليس هو المجتمع على نحو ما يبدو لنفسه، بل هو المجتمع على نحو ما هو كائن بالفعل . ومعنى هذا انه لا بد من أن يكون دليلنا أو مرشدنا فى البحث هو حالة المجتمع الواقعية ، لا حالة الرأى ، وان كانت هذه لا تخلو من أهمية فى التعبير عن آمال العقل الجمعى .

الفصل السادس

علم الاجتماع الأخلاقى بين أنصاره وخصومه

١٦ ــ رأينا كيف أن علم الاجتماع الأخلاقى قد حاول أن ينظر الى الظواهر الخلقية نظرة وضعية ، باعتبارها وقائع ليست من اختراع الفلاسفة والمربّين ، وليست قاصرة على كتب الأخلاقيين والمصلحين ، أعنى باعتبارها حقائق يحياها الانسان ــ ان صح هذا التعبير ــ ، وتتخذ فى وجودها مظهراً موضوعياً اجتماعياً . والواقع أنه اذا كان بعض الباحثين الاجتماعيين قد أطلق على علم الاجتماع الأخلاقى اسم « علم العادات الجمعية » ، فذلك لأن المجتمع الذى يعيش فيه كل فرد منا انما ينظر نظرة خاصة الى مسائل العدالة والخير والشرف والمسئولية ، ويسير على قواعد معينة فى كل ما يتعلق باحترام الحياة الانسانية والواجبات العائلية والواجبات المهنية والواجبات المدنية ... الخ ، ويتبع أساليب خاصة فى كل ما يتصل بتقاليد الزواج والوفاة والعقود وما الى ذلك . فليست « الأخلاق الوضعية » سوى دراسة لمضمون « الضمير الجمعى » الذى

يخضع له الضمير الفردي فى كل واحد منا ، والذى يكشف لنا عن الطبيعة الاجتماعية للأوامر والنواهى الأخلاقية .

وقد حاول دوركايم نفسه أن يدافع عن نظرته الاجتماعية الى الأخلاق ، فقال ان من بعض محاسن هذه النظرة أنها تسمح لنا بأن نفسح المجال لأكثر الآراء تضاربا ، فنوفق بين مذهب السعادة ومذهب الواجب ، مع مراعاة الطابع النوعى الخاص المميز للظواهر الخلقية باعتبارها نسيج وحدها . وان دوركايم لينظر الى الظواهر الخلقية نظرة تجريبية تقوم على الملاحظة والتحليل العلمى ، ولكنه لا يغفل فى الوقت نفسه ذلك الطابع الدينى القدسى المميز لتلك الظواهر والذى بمقتضاه تحتل مكانة فريدة فى دائرة الظواهر البشرية العامة . ولئن كانت التجريبية النفعية قد حاولت من قبل أن تفسر الأخلاق تفسيراً عقلياً ، الا أنها قد وجدت نفسها مضطرة فى سبيل ذلك الى أن تضحى بالطابع النوعى الخاص المميز للظواهر الخلقية ، بدليل انها هبطت بشتى المفاهيم الأخلاقية الى مستوى المفاهيم الاقتصادية . أما مذهب كنت القَبْلى أو الأوّلى فى الواجب أو الالزام الخلقى ، فانه قدّم لنا تحليلا عقلياً لا يخلو من أمانة فى وصف الضمير الخلقى ، ولكنه يصف لنا أكثر مما يفسّر ... ومن هنا فان دوركايم يقرر أن نظرته الأخلاقية أشمل وأعقد ، لأنها تلتقى من جديد بفكرة الواجب ، ولكن بعد أن تكون

قد استقرات الواقع والتمست الحقيقة فى دائرة الملاحظة والتجربة ، دون أن تضحى بما يقتضيه مبدأ السعادة او الخير أو اللذة . ولئن كان علماء الأخلاق قد دأبوا على مضاربة تلك النظرات بعضها بالبعض الآخر ، لأن كلا منهم لم ينجح فى التعبير عن الحقيقة الأخلاقية الا من جانب واحد ، الا أن من الممكن أن نوفق بينها جميعاً فى دائرة الواقع الأخلاقى الشامل ، بشرط أن ننظر الى الظاهرة الخلقية من جوانبها العديدة المعقدة ، دون أن نقصر نظرنا على جانب واحد مهما كانت أهميته من جوانب تلك الحقيقة الأخلاقية المركبة . [1]

بيد أن بعض النقاد قد أخذ على هذه النظرة الاجتماعية الى الأخلاق أنها خطرة فى منهجها : لأنها تجعلنا ندرس الوقائع من ناحية كونها وقائع فقط ، فتجرنا بذلك الى المبالغة فى تقرير أهميتها ، وتنتهى بنا الى الوقوف عندما هو كائن ، أكثر من الوقوف عندما ينبغى أن يكون ؛ ومن هنا كان ما يلاحظه روه « من ميل الى بلورة ما يحصله الضمير فى الظواهر المشاهدة ، والى اهمال الطموح الى المثل الأعلى . » .

ولكن هذا النقد ــ فى نظر زعماء المدرسة الاجتماعية

(1) Cf. E. Durkheim : «Sociologie et Philosophie» Ch II., pp 89—90.

الفرنسية ــ ينطوى على مغالطة سافرة ، لأن دوركايم قد أكد بصريح العبارة أنه لا يمكن أن تقوم أخلاق بدون « مثل أعلى » ، كما أنه ذهب الى أن ثمة اختلافاً بيّنا بين المجتمع على نحو ما يبدو لنفسه ، وبين المجتمع على نحو ما هو كائن ، أو على نحو ما ينزع الى أن يكون . حقا ان ثمة مثلا أعلى فى نظر فلاسفة الأخلاق لا يكاد يمت بصلة الى الواقع ، وهذا هو « المثل الأعلى » الذى يبحثون عنه فى كتب علماء الاجتماع الأخلاقى فلا يكادون يعثرون له على أثر ، ولكن من المؤكد أن « المثل الأعلى لأى مجتمع كائنا ما كان ــ كما يقول ليفى برول ــ هو تعبير عن حياة ذلك المجتمع ، شأنه فى ذلك شأن اللغة والفن والدين والنظم القضائية والسياسية . »[1] فليس المثل الأعلى ــ على نحو ما يتصوره علماء الاجتماع الأخلاقى ــ عالما سريًا أو حقيقة غامضة ينزع نحوها الشعور الأخلاقى نزوعاً صوفياً أو شبه صوفى ، بل هو حقيقة اجتماعية مشتقة من صميم الواقع ، وان كانت تعلو عليه . وحينما يقول دوركايم ان « المثل الأعلى هو فى الطبيعة ومن الطبيعة » ، فانه يعنى بذلك أن عناصر المثل الأعلى مستمدة من صميم الواقع ، وان كانت ممتزجة بشكل جديد يجعلها تظهر بمظهر الحقيقة المثالية .

---

(1) Lévy - Bruhl : (La Morale et la Science de Mœurs), p. 240.

واذا كان من المستحيل على الأنسان أن يستغنى عن تصور بعض المثل العليا ، فذلك لأنه فى صميمه كائن اجتماعى . ومعنى هذا أن المجتمع هو الذى يدفع الفرد دفعاً ، فيضطره الى أن يعلو على نفسه ، ويلزمه بأن يحقق ضرباً من التسامى الخلقى . وآية ذلك أن الضمير الفردى لا يتطلب من الفرد عادة الشىء الكثير (كما يظهر مثلا فيما يتعلق بمسائل الأخلاق الجنسية واحترام الملكية وحفظ العهود وما الى ذلك) ، فى حين أن الضمير الجمعى يفرض على الفرد الكثير من الألزامات فيجبره على أن يسمو فوق مستواه الفردى ، وينتزعه من صميم مشاغله الخاصة ، لكى يدخله فى دوامة المثل العليا الجمعية . وليست المثل العليا الجمعية بمثابة تصورات عقلية باردة أو تأملات فكرية مجردة ، بل هى بمثابة عناصر فعالة محركة ، تكمن من ورائها قوى حقيقية مؤثرة ، وتلك هى القوى الجمعية التى يمكن اعتبارها بمثابة قوى طبيعية ، وان كانت فى الوقت نفسه ذات صبغة أخلاقية واضحة [1] .

واذن فان علم الاجتماع الأخلاقى لا يهمل الطموح الى المثل الأعلى ، بل هو يقرر على العكس من ذلك أنه لا بد للفرد من أن يعلو على نفسه ، مدفوعاً الى ذلك بقوة المثل

---

(1) E. Durkheim : (Sociologie et Philosophie), Ch. III., pp. 133—137.

العليا الجمعية التى تضطره الى أن ينسى نفسه ، ويتجرد من مصالحه ، ويتحرر من مشاغله ، لكى يمضى نحو تحقيق الغايات الجمعية المشتركة بروح النزاهة والاخلاص وبذل الذات . ولو خُلّى بين الفرد وبين نفسه ، لما وجد فى ذاته ما قد يسمح له بأن يُبْدع مثل هذه المُثل العليا ، أعنى أنه ما كان ليقوى على العلو على نفسه . حقا ان تجربة الفرد الشخصية قد تسمح له بأن يميز بين ما حقق من غايات ، وما يصبو الى تحقيقه أو ما يرغب فى بلوغه من أهداف ، ولكن المثل الأعلى ليس مجرد شيء ينقصنا فكلنا حنين اليه ، كما أنه ليس مجرد مستقبل مجهول نتطلع بشغف ولهفة اليه ، وانما هو شيء حقيقى له وجوده الخاص وواقعيته المتميزة . وهكذا يتصور علماء الأخلاق الوضعية « المثل الأعلى » على أنه « حقيقة لاشخصية » تسمو فوق الارادات الخاصة التى تحرّكها ، فيقولون ان هذا المثل الأعلى هو من خلق العقل الجمعى المشترك ، لا من خلق العقول الفردية الخاصة [1] .

١٧ ـ أما المأخذ الثانى الذى يأخذه خصوم المدرسة

---

(١) يرتب دوركايم على هذه النظرة الاجتماعية الى « المثل الأعلى » نظرية خاصة فى العلاقة بين الأحكام التقديرية أو أحكام القيمة ، والأحكام التقريرية أو أحكام الواقع ، فيقول ان عناصر الحكم واحدة فى كلا النوعين من الأحكام ، لأن العلاقة وثيقة بين الواقع والمثل الأعلى . (انظر المرجع السابق ، الفصل الرابع بأكمله) .

الاجتماعية الفرنسية على علم الاجتماع الأخلاقى ، فهو أن هذا العلم لا يستطيع أن يستبقى الأخلاق الا على حساب ضرب من التناقض السافر الصريح . فمن جهة ، يريد علماء الاجتماع للانسان أن يتقبل الأخلاق باعتبارها واقعة لا تقبل المناقشة ، فلا يكون عليه سوى أن يشاهدها وينزل على ارادتها ، ومن جهة أخرى نراهم يحاولون أن يثبتوا لنا أن هذه الواقعة هى من نتاج المجتمع ، وأنها تتغير بتغير العصور والحضارات . ولكن بأى حق يمكن أن نلزم الانسان – فيما يرى بيلو – باتباع مجموعة من القواعد التى لن تلبث بعد حين أن تبدو عتيقة بالية ، ان لم نقل مجردة من كل صبغة أخلاقية ؟ « انه لمن التناقض أن نكشف للجماعة عن الطابع المؤقت لأخلاقها ، ثم نأمل بعد ذلك ألا تفطن الجماعة نفسها الى هذه الحقيقة ! »[1] – والرد على هذا الاعتراض أن كون الأخلاق من نتاج المجتمع ، لا يخلع عليها طابع الحقيقة الخارجية التى يستطيع الفرد أن يحكم عليها ، بل ان هذه الأخلاق باطنة فينا بمعنى من المعانى ، فمن العبث أن نتساءل عن مدى شرعية تمسك الفرد بالمثل العليا للجماعة التى يعيش فيها . ومهما كان للأخلاق من طابع مؤقت ، فان من المؤكد اننا لا نستطيع أن ننزع نحو أية أخلاق أخرى غير تلك التى

---

(1) Cf. G. Belot: (Etudes de Morale Positive), Paris, Alcan, p. 84.

تتطلبها حالتنا الاجتماعية وتقتضيها ظروفنا الجمعية . واذن فان الطابع المؤقت للأخلاق الجمعية لا ينفى عنهـــا صفة الالزام ، فضلا عن أنه لا يستتبع تمرد العقل الفردى على المُثل العليا الجمعية .

وهنا يعود خصوم الاجتماع الأخلاقى الى الاعتراض على النظرة الوضعية الى الأخــلاق فيقولون انه ليس ثمــة شىء يمكن أن يسمح لنا بأن نقرر أن كل ما يتطلبه المجتمع من الفــرد لا بد أن يكون حسنا ، فان مثل هــذا القول لا يصدق حتى على الغرائز التى جادت بها علينا الطبيعة . وكما أن الراى الذائع بين الناس لا يمكن أن يكون دائماً هو الحقيقة بعينها ، فليس ما يمنع من أن تكون القاعدة الأخلاقية فاسدة ، حتى ولو كانت مبدأ عاما تعتنقه الجماعة بأسرها ، كما حدث مثلا بالنسبة الى بعض الأمم التى انساقت وراء زعيم سياسى أو قائد حربى فجعلت من أطماعه السياسية أو الحربية هدفاً قومياً لها . هــذا الى أن النظم الاجتماعية ــ فيما يرى لوسن ــ قد تحيل أســمى ما فى الأخــلاق الشخصية الى شىء مبتذل ، شكلى ، تافه الشأن . بل اننا لو أنعمنا النظر فى أخلاق الجماعات ، لوجدنا أن كل مجتمع انما هو فى الحقيقة على درجة محددة من السمو الأخلاقى فلا بد للأخلاق الفردية من أن تتنكر لتلك الأخلاق الجمعية حتى تســمو بها ؛ وهى لا تستطيع خــلال هذه العمليــة

التصاعدية أن تقتصر على الاستناد الى السلطة الجماعية التى يتحدث عنها علماء الاجتماع الأخلاقى [1] .

وردُّ علماء الأخلاق الوضعية على هذا الاعتراض بأن الفلاسفة الأخلاقيّين يتصورون دائماً أن الضمير الفردى أخصب وأغنى من الضمير الجمعى ، وأن الأخلاق الفردية أسمى وأرقى من الأخلاق الجمعية . ولا شك أن هذه النظرة الفلسفية وليدة تصوُّر خاطىء للمجتمع ، فقد رأينا أن فى المجتمع من الثراء الأخلاقى ما يعجز أى فرد كائناً من كان عن الاحاطة به أو الالمام بشتى جوانبه . وآية ذلك أن المجتمع زاخر بالتيارات الأخلاقية التى تعمل عملها فى صميم العصر الذى نعيش فيه ، ولكنَّ كل فرد منا لا يدرك من كل تلك التيارات الا ذلك التيار المحدود الذى يمر عَبْر بيئته الفردية ؛ بل هو قد لا يشعر به الا شعوراً جزئيا سطحياً . وحينما يتحدث فلاسفة الأخلاق عن مثل أعلى فردى ، فانهم ينسون أو يتناسون — فيما يرى دوركايم — أن الانسان الذى يسعى كل منا الى بلوغه هو دائماً « انسان عصرنا وبيئتنا » . واذن فان الحياة الأخلاقية للجماعة هى أخصب وأعقد من كل حياة أخلاقية فردية ، خصوصاً اذا أدخلنا

---

(1) Cf. R. Le Senne : (Traité de Morale Générale), P. U. F, 1949, p. 513.

فى حسابنا كل ما يعجُّ به المجتمع من آمال ومطامح وغايات وأهداف ومُثُل عليا جَمْعية[1] .

ويعود فلاسفة الأخلاق الى نقد الأخلاق الاجتماعية فيقولون ان دوركايم وأتباعه يفترضون أن المجتمع هو الغاية الوحيدة التى يصح أن نعدها جديرة بالنشاط الانسانى . ولكن اذا كان المجتمع جديراً بأن يكون غاية أخلاقية أو خيراً أسمى يسعى نحوه النشاط الانسانى ، فما ذلك الا لأنه مجتمع مؤلَّف من ((**أشخاص**)) بشريين ؛ والا فهل نشأت لدينا يوماً فكرة القيام بواجب نحو مجتمع من النمل أو نحو مجتمع من النحل ؟ ! واذن فان « الشخص الانسانى » هو فى رأى أصحاب هذا النقد الدعامة الحقيقية للأخلاق ، لأنه لا بد من أن تقوم للأخلاق قائمة حتى بالنسبة الى روبنسون كروزو فى جزيرته النائية ، ما دام روبنسون لا يخرج عن كونه شخصية انسانية ــ . وردُّ دوركايم على هذا النقد أن « المجتمع » الذى يتحدث عنه علماء الاجتماع الأخلاقى هو بطبيعة الحال المجتمع البشرى الذى يمثل مركز اشعاع تنبعث منه التأثيرات الأخلاقية المختلفة . وقد قلنا أكثر من مرة ان قوة المجتمع انما تتمثل فى كونه مبعث الحياة

(1) E. Durkheim : (Sociologie et Philosophie), Ch. III., p. 98.

الأخلاقية وحامى الحضارة الانسانية ، فليس أمعن فى الخطأ من أن نخلط بين المجتمع البشرى وغيره من المجتمعات التى تقوم على غريزة القطيع والحاجة الى التكتل أو ما الى ذلك من حاجات فطرية أو بيولوچية . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول ان « المجتمع » على نحو ما يتصوره دوركايم هو الأداة الفعَّالة التى تنقلنا من طور الحيوانية الى طور الانسانية ، لأنه بمثابة القوة الروحية التى تدفعنا الى التسامى على فرديَّتنا ، والخروج من أنانيتنا ، واعتناق المُثل العليا التى تفرضها علينا جماعتنا . واذن فان الوظيفة الحقيقية للمجتمع البشرى هى « خلق المثل الأعلى » . — أما احترام « الشخص الانسانى » أو اعتباره بمثابة « شىء مقدس » ، فهذا أمر جماعىّ فى صميمه ، لأن الفردية الأخلاقية أو عبادة الشخص الانسانى هى نفسها كما قلنا من خلق المجتمع . — ولا شك أن روبنسون كروزو فى جزيرته النائية سيحمل معه أصداء الجماعة التى نشأ فيها ، وذكريات المثل الجمعية التى درج عليها ، والا فانه لن يكون الا كائناً غريباً ينعدم لديه كل تفكير أخلاقى .

ولكن خصوم الاجتماع الأخلاقى لا يكتفون بهذا القدر ، بل هم يواصلون هجماتهم على النظرة الوضعية الى الأخلاق فيقولون ان دعاتها يميلون الى التعلُّق بالماضى كثيراً ، مع أنه ليس المهم أن نعرف « العلل الأصلية » للنظم الأخلاقية ، وانما المهم أن نقف على « الوظائف » التى تقوم بها حالياً .

وهذا يتأيد بقول الاجتماعيين أنفسهم ، فانهم يقررون أن الأسباب التى تعمل على بقاء النظم ، تختلف غالبا عن الأسباب التى عملت على نشأتها . — ولكن هذا الاعتراض مردود ، لأن علم الاجتماع ليس هو التاريخ ، فليس من مهمته اذن سوى أن يلفت نظرنا الى ضرورة دراسة الدور الحالى الذى تقوم به النظم والأفكار ، مع بيان أصلها ونشأتها . وهو يبين لنا أن الظواهر البالية التى بطل شيوعها وان كانت لا تزال باقية ، انما هى بمثابة أجسام ميتة فى جسم المجتمع : فليس السبب فى التنكر لها هو مجرد كونها ظواهر قديمة ، بل سقوط أهميتها وعدم قيامها بوظيفتها فى صميم الجماعة الحالية .

١٨ — أما اذا نظرنا الى النقد الذى استهدفت له فكرة المدرسة الاجتماعية عن امكان قيام « فن أخلاقى » ، فاننا سنجد أنفسنا هنا بازاء نقاش حاد أثارته فكرة الاجتماعيين عن « الصحة الاجتماعية » وهنا يقول بيلو انه لمن السهل اقامة الطب على أسس فزيولوچية ، لأن علم وظائف الأعضاء يستطيع أن يحدد ما هو « سوىّ » بالنسبة الى البدن ؛ وأما حينما نكون بصدد الأخلاق ، فان تحديد ما هو سوىّ يصبح ضرباً من المستحيل ، لأنه لا وجود لمفهوم « الصحة الاجتماعية » . ويعود بيلو الى التساؤل فيقول : « هل من السهل أن نتصور قيام علم نظرى محض للعادات الجمعية ؟ وهل من الممكن تشبيه مثل هذا العلم فى تكوينه ومنهجه

وشروطه بعلوم الطبيعة التى توجّه شتى الفنون أو الصناعات العملية الأخرى ؟ ومن جهة أخرى ، من أين يمكن أن يستقى الفن القائم على هذا العلم بيان الغايات التى ينبغى أن يهدف اليها أو يسعى نحوها ، حتى يكون مثله كمثل الطب فى استناده الى الفزيولوچيا أو علم وظائف الأعضاء ؟ وهل ستكون كل مهمة هذا الفن قاصرة على خدمة العادات الجمعية ، والغائية الأخلاقية التقليدية ، فى شتى صورها العَرضية المتغيِّرة ؛ فلا يكون هذا الفن سوى أداة طيّعة (ان كثيراً أو قليلا) لخدمة القوى المحافظة فى المجتمع ؟ »[1] — واذن فان بيلو يتهم الاجتماع الأخلاقى بأنه يأخذ بالنزعة المحافظة فى أضيق صورها ، لأنه يذهب الى أنه « ليس علينا سوى أن نترك الأمور على ما هى عليه . » . ولكن أصحاب هذا النقد ينسون أن العلم يقوم بالضرورة على مبدأ « الحتمية العلمية » ، لأن كل شىء يُفسر بها ، ويبرَّر عن طريقها ، وتبعاً لذلك فان كل وجهة نظر أخرى تعد غريبة عن العلم . وأما حينما نمتد الى مجال التطبيق ، فانه ليس ما يمنع — فيما يرى دوركايم — من أن نبنى على أساس العلم بالواقع فناً يتيح لنا أن نغير أو أن

---

(1) G. Belot : (Etudss de Morale Positive.), 2° éd., Introduction.

نعدّل من هـذا الواقع . وقد رأينا من قبل كيف أن علم الاجتماع الأخلاقى ينادى بامكان الاصلاح عن طريق التطبيق الصحيح الذى يضطلع به فن أخلاقى عقلى . وليس ثمة ما يبرر القول بأن الأخلاق الوضعية تنادى بنزعة محافظة متطرفة ، فقد سبق لنا أن قررنا مع دوركايم أننا لسنا ملزمين على الاطلاق بأن نخضع خضوعاً سلبياً أعمى للآراء الأخلاقية السائدة ، بل قد نرى من واجبنا أحياناً أن نتمرد على بعض الأفكار الأخلاقية التى تقادم بها العهد فأصبحت بمثابة أجسام ميتة فى الجهاز الاجتماعى الكبير . — وهنا يعود فلاسفة الأخلاق الى الاعتراض فيقولون : ولكن كيف يتسنى لنا أن نحكم على الجماعة الواحدة بأن لها طابعا سوياً أم لا ، ان لم نفترض سلفاً قيمة أخلاق محددة ؟ الا ينبغى لنا أولا أن نقيم الدليل على أن الحياة البشرية لا بد من أن توجَّه فى اتجاه معين دون غيره ؟ ولكن كيف يتأتى لنا ذلك ان لم نبدأ أولا بحل تلك المشكلة الأخلاقية التقليدية التى يعلن ليفى برول أنها بطبيعتها لا تقبل الحل ؟ « ان الجهد الذى يُبْذَل فى نقد القواعد الأخلاقية التى نلتقى بها لدى ضمير العصر الذى نعيش فيه ، والعمل على تأسيسها تأسيسا عقلياً ، وبيان شرعيتها بالاستناد الى نفعها فى الحاضر أو فى المستقبل ، ليس شيئا آخر سوى الأخلاق

نفسها ، أعنى تلك الأخلاق النظرية القديمة التى لا مندوحة عنها »[1] .

ولكن علماء الاجتماع الأخلاقى قد لا يجدون حرجاً فى التسليم بأن « التجرد عن الحكم » يكاد يكون ضرباً من المستحيل . ومن هنا فاننا لا نعدم فى « الفن الأخلاقى » الذى اقترحوا انشاءه بعض « المسلَّمات الضمنية » ، وتلك هى « أحكام القيمة » التى لا بد منها لكل فعل أخلاقى . فهذا الفن لا يقف عند حد افتراض أن الانسان يريد أن يحيا (وهو ما تفترضه كل أخلاق) بل انه حينما يقول ان العلم يحدد لنا المثل الأعلى الذى ننزع اليه ، ويرشدنا بالتالى الى الاتجاه الذى ينبغى أن نوجّه فيه سلوكنا ، فانه يستند الى مسلَّمة أولية يضعها ابتداء ، ألا وهى أنه « من الخير لنا أن نرضى بالاتجاهات العامة للتطور الاجتماعى ، وأن نتعاون مع هذه الاتجاهات . » وفضلا عن ذلك فان علم الاجتماع الأخلاقى حينما يجعل هدفنا أن نعمل على محو « المتناقضات » من سلوكنا الحالى ، وحينما يصف هذه المتناقضات بأنها مظاهر نقص ، فانه بذلك يفرض علينا أمراً أخلاقيا يتضمن ضرورة العمل على تحقيق الوحدة والتماسك والترابط فى سلوكنا .

---

(1) D.Parodi : (Le Problème Moral et la pensée contemporaine), Paris, Alcan, 2° éd., 1921, II., p. 70.

خاتمة

أما بعد ، فقد حاولنا فى هذه العُجالة القصيرة أن نلمّ
المامة سريعة بالخطوط الرئيسية لعلم الاجتماع الأخلاقى ،
على نحو ما تصورته المدرسة الاجتماعية الفرنسية . ولئن
كان حديثنا قد اقتصر على الأسس النظرية العامة لهذا
العلم الناشىء الجديد ، الا أن فى وسع القارىء الذى يريد
أن يقف على المحاولات الجزئية التى قام بها أصحاب الأخلاق
الوضعية فى ميدان الدراسات الاجتماعية ، أن يطّلع على
دراسة دوركايم مثلا لظاهرة الانتحار ، أو دراسة هلفاكس
لهذه الظاهرة عينها ، أو دراسة فوكونيه للمسئولية ، أو
دراسة داڤى للقَسَم المعقود ... الخ وكل هذه الدراسات
قد أسهمت بلا شك فى تثبيت دعائم علم الاجتماع الأخلاقى
باعتباره دراسة للحقيقة الأخلاقية الموضوعية على نحو
ما تكشف لنا عنها مناهج البحث الاجتماعى . وليس معنى
هذا أن علماء الاجتماع قد أنكروا انكاراً باتاً كل طابع فردى
للأخلاق ، كما يحلو لبعض خصومهم أن يقول فى معرض
التنديد بهم ، وانما كل ما هنالك أن علماء الاجتماع يقصرون
دراستهم على الجانب الموضوعى للظاهرة الأخلاقية ، كما
صرح دوركايم بذلك فى مستهل حديثه عن خصائص الواقعة

الأخلاقية . واذن فان للحقيقة الأخلاقية جانبا موضوعياً ، وآخر ذاتياً ؛ ولكن هذا الجانب الذاتى الذى يمكن ان يكون موضوعاً لدراسات سيكولوچية شيقة هو بطبيعته مما يخرج عن دائرة البحث الاجتماعى . وتبعاً لذلك فان علماء الاجتماع يوجهون كل انتباههم نحو الجانب الموضوعى للظاهرة الأخلاقية .

والحق ان لكل شعب ، فى هذه المرحلة المعينة أو تلك من مراحل تطوره التاريخى ، أخلاقاً خاصة تراعيها المحاكم فيما تصدر من أحكام ، ويسير عليها الأفراد ، فيما يأتون من أفعال . بل ان لكل جماعة من الجماعات أخلاقاً معينة تتصف بطابع محدد يمكن الوقوف عليه . وهذه الحقيقة الواضحة التى لا نزاع فيها هى « المسلّمة » الأولى التى يقوم عليها علم الاجتماع الأخلاقى حينما يفترض أن ثمة أخلاقاً عامة مشتركة بين سائر الأفراد الذين ينتسبون الى جماعة واحدة بعينها . ولكن أحداً من دعاة الاجتماع الأخلاقى لم ينكر أن ثمة ضروباً أخرى عديدة من الأخلاق توجد خارج تلك الأخلاق الجمعية المشتركة . وآية ذلك أن كل فرد ، بل كل ضمير أخلاقى ، لا بد من أن يعبر عن الأخلاق الجمعية على طريقته الخاصة : اذ هو يفهمها بشكل خاص ، ويراها من زاوية معينة . وعلى هذا الأساس فقد يكون فى وسعنا أن نقول انه ليس ثمة ضمير يمكن اعتباره مكافئا تماماً لأخلاق عصره ، بل ليس ثمة ضمير لا يصدق

عليه القول بأنه « لا أخلاقى » من وجه ما من الوجوه . ولا غرابة فى ذلك على الاطلاق ، فان من شأن الضمير الفردى ، تحت تأثير البيئة والتربيــة والوراثة ، أن يرى القــواعد الأخلاقية من زاوية خاصة ؛ وهكذا قد تزيد حساســية الفرد الواحــد بقواعد الأخــلاق المدنية ، بينما تضــعف حساسيته بقواعد الأخلاق العائلية ، أو العكس ؛ أو قد يحس الفــرد الواحد احساســاً عميقــا بضرورة احترام المواثيق والعدالة ، بينما لا يكون لديه سوى شعور ضعيف بأهمية واجبات الاحســان أو الرحمة ... الخ . ومعنى هذا أن ثمة اختلافاً جوهرياً بين الضمائر المختلفة فى مدى ادراك كل منها للجوانب المختلفة من الأخلاق . ولكن هذا التنوع نفسه فى مدى حساسية الضمائر الأخلاقية الفردية هو الذى يدلّنا بوضوح على استحالة تحديد جوهر الأخلاق بالنظر الى مضمون الضمائر الفردية . ومن هنا فقد اتجه علماء الأخلاق الوضعية نحو الجانب الموضوعى للأخلاق ، علّهم يعثرون على نقطة ارتكاز مشتركة لا شخصية تصلح أداة للحكم على الأفعال [١] .

بيد أن علماء الأخلاق التقليدية يعترضون على هــذه النزعة الموضوعية فى النظر الى الظواهر الخلقية ، فيقولون

---

(1) Cf. E. Durkheim : (Sociologie et Philosophie), Ch II., pp. 56 - 57.

ان اكثر علماء الاجتماع ايقاناً برسالته لا بد من أن يتصرف في شتى المواقف التي تعرض له على نحو ما يتصرف غيره من الأخلاقيّين ، ولكنه قد يسيء التصرف لو أنه أصر على أن يضحّي بالتأمل الأخلاقي في سبيل العلم الموضوعي المحض . ويضرب لوسن لذلك مثلا فيقول : هَبْ أننا بازاء رجل محايد يجد نفسه بازاء طرفين متحاربين يريد كل منهما أن يكسبه لجانبه : فلو كان العلم كافيا في مثل هذه الحالة لتحديد نوع السلوك الأخلاقي الذي ينبغي أن يلتزمه الشخص ، لكان في وسع هذا الشخص أن يتصرف تصرف الرجل الحاذق الذي يحسب حساب شتى الظروف حتى يتنبأ بمن سيكون النصر حليفه ، فينضم اليه ويسير في ركبه . ولكن مثل هذا السلوك انما يعني أن الشخص يضرب صفحاً عن فعله الخاص ، ويصرف النظر عن الواجب الذي يُلزِمه بأن ينتصر للقضية العادلة — ولو كان المدافع عنها الآن هو الطرف الضعيف — حتى يشد أزره ويعينه على قهر خصمه . واذن فان المعرفة الاجتماعية أو التاريخية لا يمكن أن تصلح مرجعاً نستمد منه أصول أفعالنا الخلقية ، لأن الحقيقة الموضوعية (فيما يرى فلاسفة الأخلاق) لا تكفي وحدها كدعامة للسلوك الأخلاقي[1] .

---

(1) Cf. R. Le Senne : (Traité de Morale Générale), p. 512.

ولكن مثل هذه المشكلات العملية التى يثيرها فلاسفة الأخلاق هى بلا شك مما يعسر حله فى دائرة الدراسة العلمية للوقائع الأخلاقية . وقد اعترف دوركايم نفسه بأنه كثيراً ما تضطرنا دواعى الحياة الى ان نحل مشكلاتنا الأخلاقية العملية دون أن ننتظر ما قد يصل اليه العلم من نتائج يمكن أن نسير على ضوئها . ومعنى هذا أن ضرورات العمل قد تضطرنا الى أن نستبق العلم فنستوحى حساسيتنا الأخلاقية بدلا من أن نصدر فى سلوكنا عن معرفة علمية منهجية . ولكن من المؤكد أنه ليس فى وسع علم جديد حديث العهد أن يتكفل بتوجيه سلوكنا على الوجه الأكمل ، على الرغم من أن هذا العلم قد يعيننا على أن نصدر أحكاماً عقلية صحيحة على الواقع الأخلاقى ، أو قد يمدنا بوسائل منهجية سليمة لدراسة الظواهر الخلقية فى شتى صورها .

ومهما يكن من شىء ، فان دراستنا للأسس العامة لعلم الاجتماع الأخلاقى قد أظهرتنا على أن فى استطاعتنا أن ننظر الى مسائل الأخلاق نظرة اجتماعية ، فننظر الى المسئولية باعتبارها ظاهرة جمعية تضع الفرد وجها لوجه أمام المجتمع ممثلا فى عرفه وتقاليده وقانونه المكتوب وغير المكتوب ، وننظر الى الواجب باعتباره صادراً عن المحيط الاجتماعى الى الفرد ، أعنى أنه يأتى من الخارج الى الداخل ، بخلاف ما يقوله كَنْت ، ونفسر الضمير باعتباره نتيجة لتأثير البيئة والتربية والوراثة ، أو باعتباره صدى فى نفوس الأفراد

لحاجات المجتمع ومقتضيات الحياة الجمعية ... الخ . وهكذا نجد أن الدراسة الاجتماعية للأخلاق تعيننا بلا شك على ان نربط الظاهرة الأخلاقية بغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى ، فنفهم الواقعة الأخلاقية فى ضوء التنظيمات الاجتماعية الكبرى ، ومسائل الآداب العامة ، وقواعد السلوك والجزاءات الجمعية ؛ ونقف على الرابطة التى تربط الأخلاق بالدين ، او الظاهرة الخلقية بالشيء المقدس ؛ ونفهم العادات الجمعية فى ضوء التراث الجمعى أو الحضارة بوجه عام ... الخ . وصفوة القول ان علم الاجتماع الأخلاقى هو العلم الذى يكشف لنا عن القوة الأخلاقية التى يتمتع بها المجتمع باعتباره مصدر السلطة أو الالزام الخلقى ، وباعتباره الخير الأسمى أو الغاية القصوى التى يسعى نحوها الأفراد فى سلوكهم الأخلاقى . وهذا ما حدا بدوركايم الى القول بأن المجتمع ليس بمثابة مجموعة من الأعضاء والوظائف ، وانما هو مركز لاشعاع روحى أو منبع لحياة اخلاقية . ولعل فى هذا القول ما ينفى عن المدرسة الاجتماعية الفرنسية تهمة « المادية » التى وصمها بها بعض النقاد ، لمجرد أن دوركايم قد دعانا الى ان نعامل الوقائع الاجتماعية معاملة الأشياء .

محتويات الكتاب

دار مصر للطباعة

٣٧ شارع كامل صدقى

دار مصر للطباعة

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقى - الفجالة

الثمن ٥ مـ